HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2012

PARTS D'ESPERANCE

N° 102

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

SÉRIE 

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *92 fascicules* (dont un numéro double), plus de *7500 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2011 vous est proposée
(déduction faite des numéros 1, 2, 3, 5, 16, 17, 93 épuisés et progressivement consultables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 129 €, 192 FS (frais de port en sus),
soit une remise de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Christophe Desplanque et Claude-Henri Gobat : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean Decorvet, rue Saint-Roch 15,
CH-1400 Yverdon-les-Bains

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Composition et mise en page :
Scriptura – F-26200 Montélimar

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2012.
N° d'impression 093713. ISSN 0379 - 74

Rendez-vous sur le site de la revue : **www.hokhma.org**

NUMÉRO SPÉCIAL
Proverbes 9,10

N° 102
2012

Revue
de réflexion
théologique

Parts d'espérance

Avant-propos

par Christophe DESPLANQUE,
pasteur de l'Eglise Réformée de France à Agen

« Espérer, c'est faire sa part ». Cette définition simple, et profonde, nous est proposée par Pierre Rabhi[1].

La part d'espérance du chrétien ne se situe pas dans les registres de la prospective ou de la spéculation, ni dans celui de l'optimisme béat. Elle consiste à discerner, voire poser ici-bas, « les signes qui déjà désignent la cité de Dieu », comme l'exprime un de nos psaumes huguenots.

S'il fallait traduire l'acte d'espérance en parabole, j'évoquerais volontiers cette jeune hirondelle qui, aux derniers jours de l'été, s'envole vers un pays qu'elle n'a pas encore vu. Guidée par la boussole mystérieuse de son instinct, ignorant les croassements ricaneurs des vieux corbeaux sédentaires, elle prend la direction du sud, vers les pays chauds. Faire sa part, pour les étrangers et voyageurs sur la terre que nous sommes, c'est prendre le risque du départ, de l'envol. Contre toute « évidence », nous discernons qu'une autre patrie, qu'une autre vie nous est promise, et qu'il nous appartient de nous en emparer dans l'aujourd'hui de la foi.

Celui qui espère agit là où il est, avec ce que Dieu lui a donné (ou lui donnera en chemin) de force, de sagesse, d'imagination, de

---

[1] Entendue à la fin d'une interview sur France-culture, dans l'émission *Les racines du ciel*, le 27 mai 2012. La part de P. Rabhi, ce fut de transformer un bout de montagne ardéchoise inculte en une terre fertile. Sans autres moyens que ceux de l'agro-écologie. Depuis 30 ans, il transmet son savoir-faire d'un continent à l'autre. Sans autre force que le désir de promouvoir « la sobriété heureuse » (titre d'un de ses livres), à rebours d'un monde qui prétend, à coup de croissance « indéfinie », faire de la (sur)consommation un, sinon le but de l'existence.

faculté d'émerveillement, de confiance et de persévérance, car il sait que le dernier mot appartient au Seigneur vivant.

Le comité de *Hokhma* a voulu « faire sa part », en vous proposant ce numéro spécial, ouvert à quelques plumes connues ou moins connues, du moins dans le monde protestant francophone. Chacune des contributions de cette nouvelle livraison traduit le verbe « espérer » dans le domaine qu'elle explore, de l'avenir individuel du croyant à celui de nos sociétés abusées par l'idéologie du progrès, des existences meurtries mais résilientes aux fausses sécurités dénoncées par Qohéleth, de l'effort d'unité des Eglises à leur témoignage dans la cité.

■

Ḥokhma 102/2012, pp. 5-18

Routes et déroutes de l'espérance dans la société d'aujourd'hui

par Frédéric de Coninck,
sociologue, professeur à l'Ecole nationale des Ponts et Chaussées, Paris.

On observe aujourd'hui, dans les sociétés riches, une crise de l'espérance. C'est presque une banalité de le dire. Les journaux nous servent mois après mois des enquêtes sur le moral des Français et des Européens. Même lorsque ce moral est bon, il concerne un horizon tout proche : celui de l'année qui vient, des quelques années qui viennent, au grand maximum. Une telle espérance nous semble manquer singulièrement de souffle. La tonalité des médias, de son côté, est volontiers sinistre et cela plaît au public. Après la Deuxième Guerre mondiale, toute une génération d'Européens s'est mobilisée en espérant que ses enfants vivraient mieux qu'elle et cet espoir n'a pas été déçu. Mais les parents d'aujourd'hui pensent rarement que leurs enfants connaîtront une meilleure vie que la leur. Il est devenu bien difficile de se projeter loin dans le futur. Les horizons temporels de raisonnement sont de plus en plus courts. On évalue le succès d'un projet au bout de quelques mois, voire de quelques jours. Les mots de l'Ecclésiaste, traduits par André Chouraqui, semblent particulièrement adaptés : « Mieux vaut longueur de souffle que hauteur de souffle » (Qo 7,8). Nous sommes environnés de bien plus de prétention (de hauteur de souffle) que de ténacité (de longueur de souffle).

Le mot « espoir » a-t-il encore un sens ?

Cette crise n'est peut-être pas aussi radicale et totale que cette brève introduction ne le laisse entendre. Il subsiste, si on y prête attention, des lambeaux d'espérance et des régions de l'espoir qui n'ont pas été « contaminées » par cet épuisement des espoirs sociaux. Nous dirons, dans un deuxième temps, ce qu'il en est de ces restes.

La crise d'une certaine idée de progrès qui avait pris corps à partir du XVIIIe siècle

Analysons, pour l'instant, ce qu'il en est du « désenchantement du monde », pour reprendre une expression de Max Weber et pour l'appliquer, au-delà du champ religieux, à un ensemble de croyances qui ont porté les sociétés modernes et connaissent aujourd'hui une crise profonde. Quand on s'interroge sur cette crise, on remonte volontiers au creuset où cette espérance s'est constituée : à savoir le rationalisme du XVIIIe siècle et sa vision d'un progrès inéluctable et indéfini, porté par le déploiement de la raison dans toutes les dimensions de la vie sociale.

On saute facilement, ensuite, du constat de cette crise à la proclamation de la postmodernité. C'est une manière de parler qui a une certaine validité, mais qui cache, autant qu'elle révèle, le nœud du problème. Car un versant seulement du projet de la modernité est en crise. L'attitude postmoderne, lorsqu'elle est revendiquée, correspond à l'attitude blasée et cynique de celui qui est revenu de tout et qui joue avec tout ce qu'il a sous la main sans rien prendre au sérieux. C'est un avenir possible pour nos sociétés. Mon diagnostic est que nous n'en sommes pas là et qu'une part seulement des espoirs de la modernité se sont effondrés. Il faut dire quelle part et, par différence, il faut aussi repérer ce qui subsiste ou, tout au moins, ce qui tente de subsister.

Le point intéressant est que ce qui subsiste a, à mes yeux, plus à voir avec l'espérance biblique que ce qui s'est évaporé. Nous verrons cela en son temps.

La croyance qui est, incontestablement, en crise est celle d'une maîtrise de la nature par le savoir et, par ricochet, d'une maîtrise progressive de toutes les difficultés de la vie humaine par le perfectionnement du même savoir.

Pour ce qui concerne la nature, ce projet de maîtrise est formulé, bien avant le XVIIIe siècle, par Francis Bacon, au tout début du XVIIe siècle, au travers de la formule devenue célèbre : il faut « obéir à la nature pour lui commander ». C'est-à-dire que c'est en observant les lois de la nature que l'on va parvenir à en contenir les aléas et les désagréments.

Au début cela n'est qu'une vague idée, qui devient cependant, opérationnelle avec le développement des sciences et, surtout, le début de la révolution industrielle en Angleterre au milieu du XVIIIe siècle. C'est la mise en œuvre, sur une grande échelle, de ce projet, son irruption dans la vie quotidienne, qui en a fait un espoir

partagé au-delà du petit cercle de quelques penseurs. C'est ainsi qu'est advenue une espérance scientifico-technique qui a largement fait la preuve de sa puissance. Elle a produit des résultats considérables : augmentation vertigineuse de la richesse collective, amélioration de la santé, appareillage de la vie quotidienne, accès aux transports rapides, etc. Dans une société comme la France d'aujourd'hui, par exemple, les plus pauvres vivent dans une situation matérielle bien plus confortable que les plus riches d'autrefois.

Aujourd'hui encore, les populations des pays pauvres continuent à rêver de ces pays de cocagne et de nombreuses personnes sont prêtes à prendre des risques considérables, à vivre dans la clandestinité, à se contenter d'un strapontin, pour simplement approcher d'une telle abondance. Mais, pendant ce temps-là, dans les pays riches, l'avenir scientifico-technique ne fait plus rêver.

Il faut dire, d'abord, que ce projet n'a plus autant à promettre qu'à ses débuts.

On continue à espérer que la médecine guérira des maladies aujourd'hui incurables, mais il n'en reste pas moins que l'espérance de vie moyenne s'est considérablement accrue, au point que l'on sent que l'on n'ira pas beaucoup plus loin. Au début du XIXe, l'espérance de vie était de 35 ans[1]. Mais à l'époque, déjà, des personnes atteignaient l'âge de 80 ans. Il y avait des écarts énormes de personne à personne. Des enfants mouraient en bas âge. Les maladies infectieuses frappaient à intervalles réguliers. L'espérance de vie a surtout progressé en s'homogénéisant. De ce point de vue, il ne reste plus tant que cela à gagner et les dépenses médicales pour y parvenir deviennent de plus en plus énormes.

Du point de vue de la richesse matérielle, ce sont surtout les inégalités qui posent problème. Car, pour le reste, aucun progrès majeur ne semble nécessaire. Il y a, certes, plus de personnes que jamais qui travaillent et investissent dans les questions d'innovation. Mais cela ne correspond plus à un espoir social largement partagé. Dans de nombreux domaines, d'ailleurs, l'innovation devient de plus en plus difficile à produire et cela explique les investissements considérables qu'elle nécessite. De nouveaux biens ou services apparaissent, à intervalles réguliers, mais ils ne suscitent plus un enthousiasme social marqué, sauf chez quelques passionnés de nouvelles technologies qui sont prêts à faire la queue une nuit entière pour être les premiers à posséder un nouveau gadget.

---

[1] INED, « L'évolution de l'espérance de vie en France », *Graphique du mois*, 2006, n° 5.

Le progrès technique ne passionne plus. A l'inverse, ses conséquences inquiètent de plus en plus. Les effets sur l'environnement de la surconsommation de ressources deviennent chaque année plus visibles. Les épisodes du sang contaminé ou de la vache folle ont même montré que des avancées technologiques, du fait des concentrations qu'elles induisent, pouvaient être dangereuses. Les pesticides largement répandus dans les campagnes provoquent des maladies chez les animaux autant que chez les agriculteurs.

Une critique moins répandue, mais présente, indirectement, par exemple, au travers du risque terroriste ou du risque nucléaire, est que ce progrès technique s'accompagne d'un déséquilibre des pouvoirs qui est source de violence. Celui qui accapare le pouvoir technique pour ses propres fins est doté d'un pouvoir de destruction sans précédent.

Rationalisme et irrationalisme : un tandem récurrent

Cela dit, ces doutes et ces critiques ne sont pas si nouveaux que cela. On attribue souvent à l'époque qualifiée de postmoderne des critiques qui l'ont largement précédée. La modernité rationaliste s'est régulièrement confrontée à son autre : la célébration de l'émotion, de la fantaisie et de la chaleur des relations interpersonnelles. Le projet scientifico-technique se heurte à des crises régulières. Il est même, pratiquement, tout le temps en crise, tout le temps contesté. La crise de l'espérance, dans ce domaine, accompagne chroniquement, et malgré tout, la poursuite de ce projet. Il y a une forme de paradoxe et de tension qui semble en être constitutive.

Dès le début du XIXe siècle, la réaction romantique proteste contre le monde froid et dépourvu d'émotion que le rationalisme industriel fait émerger. Aux « lumières » de la raison, elle oppose, en musique, en poésie ou en peinture, « les nocturnes » de l'émotion. C'est le moment de la redécouverte et, presque, de la découverte des charmes de la nature qui, auparavant, effrayait. C'est une forme d'écologie avant l'heure, où l'homme dialogue avec une nature apaisée qu'il respecte, qu'il écoute et qu'il ne cherche pas à dominer.

Le romantisme passe. La Guerre de 14-18 survient. C'est une gigantesque boucherie amplifiée par la puissance de feu des armes et des gaz toxiques. Les survivants qui reviennent du front, gazés, la « gueule cassée », sont désespérés. Les mouvements irrationalistes, prenant acte de l'absurdité et de la violence inouïe du monde qui s'est révélé à cette occasion, reprennent de la vigueur. C'est, par exemple,

l'âge d'or du surréalisme. En philosophie, c'est l'époque (1935-1936) où Husserl, arrivant à la fin de sa vie, écrit *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. L'existentialisme émerge ensuite et il trouvera son plein essor après la Deuxième Guerre mondiale. Il est porteur d'une pensée anti-technicienne forte dont Jacques Ellul s'inspirera. L'autre source d'Ellul, la théologie barthienne, est aussi une réaction contre l'excès de rationalisme en théologie.

Puis les « Trente glorieuses » surviennent et l'espérance matérielle repart de l'avant. L'Europe de l'Ouest se coule dans le moule de la productivité industrielle à l'américaine. Les « arts ménagers » viennent soulager le travail domestique des femmes. Les bénéfices du progrès technique sont, enfin, à la portée de toutes les bourses. Mais les enfants nés après-guerre voient dans ce monde de plastique et d'appareils une société de consommation austère et dépourvue de charme. La fin des années 60 marque l'émergence d'une nouvelle bouffée anti-technicienne. On y célèbre l'émotion, le surgissement, l'érotisme débridé. L'épidémie de SIDA mettra fin à cette dernière facette. Pour le reste, après des tentatives radicales avortées de rupture avec le modèle dominant, c'est une forme diffuse, mais généralisée, de méfiance face à l'écrit, aux chiffres, aux promesses d'une science potentiellement dangereuse, qui se répandra largement.

Si l'on parle d'espérance, il faut noter que l'irrationalisme n'est pas porteur d'espérance : il est plutôt tourné vers la célébration du moment qui passe, de l'instant, du ressenti, voire de la nostalgie d'un paradis perdu. Il soupire, il exprime sa souffrance, ou bien il veut la liberté à chaque instant, sans projection dans l'avenir.

Certains mouvements irrationalistes ont complété, de ce fait, leurs prises de position d'une allégeance à l'idéologie marxiste, à titre d'espérance. C'était le cas des surréalistes, de nombre d'existentialistes et de beaucoup de mouvements de la fin des années 60. Aujourd'hui cette allégeance est passée de mode, ce qui fait que le futur se rabat de plus en plus sur le présent.

La mise en question d'un mode d'action dominant : à la fois critique de la déroute de l'agir technicien et recherche d'une autre route

Aujourd'hui la crise de l'espérance scientifico-technique est radicale. C'est jusqu'à l'attitude technique face à un problème qui est remise globalement en question. Le savoir technique (dans quelque

domaine qu'il s'exerce) est porteur, en effet, d'un mode d'agir particulier : on identifie le problème, on lui trouve une solution et on agit de la manière la plus efficace possible pour « en venir à bout ». Une fois que l'on a trouvé une solution, le problème, pense-t-on, ne se pose plus. Cela engendre une vision linéaire des petites histoires comme de la grande histoire qui va, imagine-t-on, sans cesse de l'avant, de point de non-retour en point de non-retour.

Mais, pour reprendre des exemples empruntés au domaine médical, de nombreuses difficultés auxquelles on se heurte aujourd'hui, montrent que cette vision linéaire du temps est largement fausse. Les antibiotiques ont permis de soigner de nombreuses maladies infectieuses. Il n'en reste pas moins que les germes développent des résistances aux antibiotiques, ce qui impose d'en découvrir de nouveaux. Ensuite, certains médicaments provoquent des effets secondaires lourds. L'effacement de certaines maladies en fait surgir, par ailleurs, de nouvelles. L'intensification des échanges liés à la mondialisation augmente les risques de pandémie. Et on soigne assez bien un grand nombre de pathologies, mais sans y parvenir complètement, ce qui augmente le nombre de malades chroniques. Au total on peut dire que la situation s'est améliorée (et il est possible qu'à titre personnel je fusse mort depuis longtemps sans l'existence des antibiotiques). Mais on ne peut pas parler non plus de points de non-retour. Il y a des rebroussements.

C'est toute la conception du temps de l'action qu'il faut reconsidérer. Cela a-t-il du sens de parler d'espérance avec un temps non linéaire, un temps qui ne va pas toujours de l'avant ? Cela a-t-il du sens d'agir si on sait qu'une victoire n'est jamais acquise une fois pour toutes ? Quel mode d'action, quelle conception du temps, peuvent soutenir une telle espérance ?

Il est probablement assez difficile d'imaginer une autre forme du temps et du devenir tant que l'on en reste au rapport homme/chose. En revanche ce temps complexe et incertain est bien plus familier à quiconque s'intéresse aux rapports hommes/hommes. Et c'est là que l'on voit que les succès du savoir technique se sont souvent payés d'un oubli des rapports hommes/hommes. En repensant l'articulation entre ces deux domaines, on peut voir les choses différemment.

Dans le champ francophone, il semblerait que certaines des victimes de cet agir technique proliférant, qui oublie la logique propre des rapports hommes/hommes, aient écrit les critiques les plus fortes et, paradoxalement, les plus porteuses d'espoir, de ce fait.

Le projet de dominer la nature a, en effet, souvent entraîné avec lui le projet de dominer l'autre ; et les descendants d'esclaves qui

habitent aujourd'hui aux Antilles en savent quelque chose. Les écrivains antillais nous intéressent à double titre : d'une part, du fait qu'ils voient des travers que nous ne percevons pas aussi facilement en Métropole ; d'autre part, du fait que les Antilles, de par leur histoire et leur géographie, se situent au carrefour d'une pluralité de traditions culturelles, de sorte que les rapports hommes/hommes, marqués par leur altérité, y apparaissent dans toute leur fécondité.

Pour ces porte-paroles de l'histoire d'un peuple, réduit en esclavage, puis colonisé, avant d'être admis dans l'arrière-cour de la société d'abondance, l'imaginaire technique est le même imaginaire que celui qui est allé assujettir des peuples, ailleurs dans le monde, transporter des cargaisons d'esclaves pour développer la culture de la canne à sucre, utiliser de la main-d'œuvre à bon marché et construire des routes et des équipements pour pouvoir utiliser un territoire à sa guise. Patrick Chamoiseau le dit, d'une manière romancée, en donnant la parole à un vieillard imaginaire, dans son autobiographie intellectuelle, *Ecrire en pays dominé* :

« En ce temps-là, je m'en souviens, ce qu'ils infligeaient aux peuples dominés s'appelait 'le Progrès' [il cite l'exemple de différents peuples qui ont saboté un tel progrès] [...] J'ai souvenir de tous ceux qui opposèrent à leur 'Progrès' de saines inaptitudes. [...] Les grands accomplissements du 'Progrès' faisaient d'abord progresser l'exploitation coloniale et l'enrichissement des colons. Les routes et les ports servaient à l'évacuation des richesses. L'école fournissait des bras spécialisés. Les hôpitaux des exploités en meilleure santé... »[2]. Une bonne part de la résistance des colonisés consistera à réclamer pour eux les pleins effets de ce « Progrès ». Il ne s'agit pas d'une position désabusée (semblable à celle des enfants gâtés du progrès) devant ce que la technique a produit, mais d'une réaction directe à ce que le déploiement d'une technique matérielle, politique et sociale leur a fait subir.

Agir avec l'autre, plutôt que pour dominer l'autre, suppose de changer de paradigme et de s'inscrire dans un temps différent. C'est ce qu'a tout particulièrement développé dans son œuvre Edouard Glissant, autre écrivain martiniquais, mort en 2011. Il a opposé, ainsi, ce qu'il appelle une identité racine : une manière de se considérer soi et de considérer les autres, en cherchant à s'élever, à étendre son emprise sur un territoire et sur les autres, en raisonnant en termes de haut et de bas ; et une identité rhizome (à l'image des pommes de terre dont les branches prolifèrent sans sortir de terre) qui cherche à

---

[2] Gallimard, 1997, cité, ici, depuis l'édition de poche Folio, p. 34.

nouer des liens horizontalement[3]. La créolisation des langues, qui passe par des croisements entre cultures, est, évidemment, un des cas paradigmatiques auquel il pensait.

Cela oppose, clairement, deux modèles d'action : soit agir de manière efficace pour atteindre un but déterminé, en éliminant les obstacles, ou bien agir avec l'autre, à la rencontre de l'autre, dans une interaction au résultat indéterminé. Le rhizome déploie ses prolongements au hasard[4], mais il finit quand même par remplir la surface où il est implanté.

Et cela remet sur le devant de la scène le deuxième volet de l'espérance construite au XVIIIe siècle : le projet démocratique. De fait, ce qui émerge au XVIIIe est aussi l'espoir de relations humaines « raisonnables », où l'on parvient à construire une place à l'autre, par d'autres voies que l'exercice de la monarchie. Doit-on employer le mot « raison » dans le même sens à propos de la rationalité scientifico-technique et de la recherche de relations pacifiées et raisonnables ? L'erreur, à partir du XVIIIe, a souvent été de confondre ces deux usages du mot et de croire que la question démocratique était une question dérivée de la question technique. De la sorte, l'espérance de parvenir à un vivre ensemble satisfaisant a souvent été colonisée par l'espérance technique. Le projet de ce que l'on a appelé, à partir du XVIIe, « l'économie politique » est, par exemple, de régler la question du vivre ensemble via des règles économiques censées inciter, par elles-mêmes, les citoyens à la vertu. Aujourd'hui encore, certains pensent et affirment que les clivages sociaux se résoudront via l'innovation technique, le développement économique ou l'éducation.

Mais ce qu'a dit Glissant (avec d'autres) c'est que l'espérance démocratique de construction commune d'un vivre ensemble mutuellement satisfaisant a sa logique propre, irréductible au projet technique. Agir avec l'autre, que ce soit dans la proximité ou sur une vaste échelle, est un défi en soi qui a ses règles propres et sa conception du temps particulière.

L'espérance qui nous porte est-elle donc celle qui nous fait espérer que nous viendrons à bout de nos problèmes à coups d'outillage et à bout des autres par la force, par la supériorité technique,

---

[3] Edouard Glissant a emprunté cette opposition à Gilles Deleuze et Félix Guattari, comme il le précise dans *Poétique de la relation*, Gallimard, 1990, p. 23.

[4] Dans certaines conditions apparaît en bord de mer, sous les tropiques, une végétation particulière appelée « mangrove ». Cela produit un enchevêtrement de branches rapidement inextricable, alors même que les arbres restent à hauteur moyenne. C'est incontestablement une des images rhizomatiques qui a inspiré Glissant.

ou bien est-elle l'espoir d'échanges entre des personnes, des groupes sociaux, des cultures différentes qui s'enrichissent mutuellement ?

On est là, on le voit bien, au-delà du débat entre rationalisme et irrationalisme. Ce sont deux routes différentes de l'espérance qui s'ouvrent devant nous. Et ces deux routes ne connaissent pas les mêmes déroutes.

L'espérance, fragile et contestée, d'une altérité sociale vécue comme un enrichissement

Ces deux routes correspondent à des modes d'agir différents l'un de l'autre. L'une conduit à agir de manière linéaire : on délimite un territoire (physique ou symbolique : un domaine) où l'on déploie des moyens pour parvenir à un but fixé d'avance, par une minorité qui cherche à l'imposer à une majorité. L'autre conduit à agir de manière incertaine : on construit des relations au devenir imprévisible, où l'on cherche à construire des dialogues mutuellement profitables. L'une déploie un pouvoir, l'autre se déploie progressivement.

La mondialisation, que nous connaissons aujourd'hui, peut être regardée de ces deux points de vue : ou bien comme le déploiement de rapports de force mutuellement exclusifs l'un de l'autre, ou bien comme la construction de dialogues entre des cultures différentes. « J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde », écrivit Edouard Glissant, dans une formule devenue célèbre[5]. Il voulait dire par là que ce qu'il disait était sans cesse influencé par les contacts qu'il avait avec d'autres cultures. Il vaut la peine de citer un peu plus largement le texte de celui qui était, à la fin de sa vie, professeur dans une université américaine :

« J'écris désormais en présence de toutes les langues du monde dans la nostalgie poignante de leur devenir menacé. [...] Dans la langue qui me sert à m'exprimer, et quand même je ne me réclamerais que d'elle seule, je n'écris plus de manière monolingue. [...] Ne croyons pas qu'une langue pourrait être demain, et sans encombre, universelle : elle périrait bientôt. [...] Ce que le sabir anglo-américain menace d'abord, c'est les surprises, les sautes, la vie organique et énergique, les faiblesses précieuses et les retirements secrets de la langue anglaise et américaine et canadienne et australienne, etc. La simplification, qui facilite les échanges, les dénature aussitôt »[6].

---

[5] *Traité du Tout-monde, Poétique IV,* Gallimard, 1997, p. 26.

[6] *Ibid.*, pp. 26-27.

Accepter ce dialogue permanent avec l'autre, avec l'autre culture, suppose d'accepter « les surprises, les sautes, les faiblesses et les retirements secrets ». La conception du temps qui en découle est faite de bien plus de ressassements, de répétitions, non pas de retours du même, mais d'avancées qui supposent de repasser sur des problèmes, de revenir sur des débats, de prendre acte de situations nouvelles imprévisibles. De fait, plusieurs romanciers antillais revendiquent une narrativité qui joue sur le ressassement, par opposition au récit français classique qui se veut clair et linéaire. Glissant lui-même l'a écrit[7]. Mais citons pour l'occasion un autre auteur, Raphaël Confiant : « En français, nos écrivains éprouvent des difficultés à exprimer la temporalité chaotique, brisée qui forme l'expérience historique de nos peuples. (… *Pour y parvenir*) l'une des structures qui m'influence le plus dans ma pratique de l'écriture en français est celle du ressassement. Il s'agit de l'habitude que nous avons non seulement de raconter un même fait de trente-douze mille manières, mais encore de le ressasser comme si on cherchait à en épuiser les significations »[8].

Ces quelques citations nous montrent, par contraste, combien l'idéologie de la clarté et de la simplicité, des choses qui se disent en quelques mots, est encore forte, aujourd'hui, dans les médias, et spécialement à la télévision.

Mais qui espère encore en la possibilité d'un tel dialogue patient et inattendu ? Qui attend quelque chose d'une interlocution sans cesse reprise ? J'ai écrit dans *Si proches, mais si loin les uns des autres*[9] que le vécu de l'altérité n'avait, aujourd'hui, dans nos sociétés complexes, rien d'évident. L'espérance d'un vivre ensemble harmonieux est vivace, mais fragile. Elle est vivace, car il est clair que les aspirations démocratiques restent fortes partout dans le monde et qu'elles vont même au-delà de la démocratie politique formelle. La volonté d'être associé aux décisions qui concernent notre propre vie est partout à l'œuvre. Mais elle est fragile parce qu'elle est combattue, dans le même temps, par des affirmations nationalistes qui raisonnent par exclusion, domination et protection. Le désenchantement devant les limites du progrès technique entraîne aussi des réactions de repli, de

---

[7] Edouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, 1996, p. 121.

[8] « Questions pratiques d'écriture créole », in *Ecrire la parole de nuit, La nouvelle littérature antillaise*, collectif, Gallimard, 1994, cité depuis l'édition de poche Folio, p. 178.

[9] Frédéric de Coninck, *Si proches, mais si loin les uns des autres, Qui est mon prochain dans la société mondialisée ?*, Lyon, Olivétan, 2011.

refus de l'autre. L'espérance démocratique est toujours vivante, mais elle est contestée et combattue, par une série de groupes sociaux qui veulent avant tout maintenir leurs acquis, plutôt que de prendre le risque de coopérer avec d'autres dans des processus incertains.

La tension n'est pas ici entre rationalisme et irrationalisme, mais entre ouverture et fermeture à l'autre, à sa culture, à ses demandes. Le temps ouvert et généreux du dialogue pourrait disparaître devant le temps monolithique et froid du communautarisme le plus étroit.

Cette deuxième tension me concerne plus que la première, car elle me semble beaucoup plus proche des questions qui ont agité les premiers chrétiens et dont on retrouve la trace dans le Nouveau Testament. La visée d'une humanité réconciliée est au cœur des épîtres de Paul. Et l'attention que les auteurs antillais nous font porter sur des temporalités plus complexes me fait, d'ailleurs, jeter un regard neuf sur l'eschatologie et la vision du temps que l'on trouve dans le Nouveau Testament.

Eschatologie et temps « ressassé »

Ce que je retire des considérations précédentes est qu'il est réducteur de supposer qu'il n'existe que deux versions du temps : l'une cyclique, l'autre linéaire. Une dynamique qui prend en compte l'autre va de l'avant, mais elle a sa propre manière d'avancer, qui n'est pas simplement une ligne droite. Elle compose, elle s'étend, en progressant de proche en proche, en admettant un certain désordre temporel.

On a beaucoup écrit sur la vision judéo-chrétienne du temps qui serait linéaire, par opposition à la majorité des visions de l'Antiquité qui pensaient en termes de temps cyclique. L'affirmation de cette opposition me semble avoir gagné une force étonnante précisément au moment où l'imaginaire technique proliférant a mis en exergue le temps linéaire. A y regarder de plus près, il n'est que partiellement vrai que l'eschatologie judéo-chrétienne pense linéairement. La pensée du cycle n'en est pas absente.

Le plus bel exemple nous en est donné dans le livre des Actes des apôtres. Jésus en fixe le programme au tout début : « Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Mais cette extension géographique progressive de l'annonce de l'Evangile n'a rien de linéaire. Chaque franchissement de frontière est l'occasion d'une crise. Il faut qu'une persécution éclate à Jérusalem pour que certains chrétiens gagnent la Samarie (Ac 8,1). Quant à l'extension de l'Evangile vers

les païens, elle fait l'objet de nombreuses hésitations. A chaque fois on voit que les juifs doivent, par ricochet, redéfinir ce qui fait le cœur de leur foi (Ac 10–11 et 15). Quand l'Evangile gagne Antioche, ceux de Jérusalem s'inquiètent. Puis une fois qu'un compromis stabilisé a été trouvé, Paul n'envisage que de reprendre le chemin des Eglises qu'il a déjà visitées (Ac 15,36) en Asie Mineure. Il faut de nouveaux blocages et une nouvelle vision pour que Paul ose gagner la Grèce avec ses compagnons (Ac 16,6-10). Chaque avancée marque une rupture temporelle. Chacune demande un travail subjectif de ceux qu'elle concerne. Dieu ne déploie pas l'avancée de l'Evangile comme un projet imperturbable qui ignorerait le temps de maturation nécessaire aux chrétiens.

Luc emploie à plusieurs reprises, dans le livre des Actes, l'idée d'une force germinative qui fait que l'Evangile s'étend progressivement. Il dit que l'Eglise se « multiplie » (Ac 6,1.7 ; 9,31 ; 12,24, en 16,5 il use d'une image proche en disant que l'Eglise croît). Il use, au reste, du même mot, dans le discours d'Etienne, pour rappeler que le peuple juif, en Egypte, se multipliait lui aussi (Ac 7,17). Au ch. 12 il évoque même explicitement la Genèse en mentionnant la formule complète : « La parole de Dieu était féconde et se multipliait » (Ac 12,24). De péripétie en péripétie l'Evangile se répand, mais aucune péripétie n'est anodine. Aucune ne se résume à un taux de progression inexorable et régulier. Aucune n'ignore les spécificités culturelles des personnes auxquelles elle s'adresse. La rencontre entre les apôtres et ceux qui les entendent porte du fruit. A chaque fois une situation nouvelle émerge de cette rencontre.

Dieu construit progressivement l'Eglise comme le lieu où des personnes ayant des histoires différentes se rencontrent, et cela engendre une temporalité faite de ressassements, où l'on repasse plusieurs fois, par exemple, sur la question des rapports entre Juifs et Grecs. Chaque fois que l'on revient sur cette question, on l'approfondit et on en perçoit mieux les enjeux. Mais elle n'est pas non plus réglée une fois pour toutes, sans qu'il ne soit plus nécessaire d'y retourner.

Cette patience de Dieu, ce positionnement de ceux qui annoncent l'Evangile comme des serviteurs et non pas comme des dominants qui voudraient mettre un territoire en coupe réglée, explique parfaitement pourquoi la stratégie narrative de l'Apocalypse de Jean doit beaucoup au ressassement. Il n'y a, jamais, dans ce livre, pure répétition du même. Mais on repasse sur des événements dont la portée s'approfondit peu à peu.

Il faut bien voir que cette approche de l'histoire à coups de ressassements est tout à fait typique de celle où celui qui agit est

dominé. Le dominé, ou du moins celui qui refuse la position de dominant, essaye encore et encore de faire entendre sa voix. Il est obligé de recommencer à de nombreuses reprises, de tirer profit de toutes les ouvertures, de chercher le bon angle d'attaque, en attendant le moment où quelque chose se déplace, où l'autre accepte de faire quelque chose de ce qu'il lui dit.

Il est difficile de nier, par ailleurs, que l'Apocalypse de Jean comprend de nombreux cycles, et qu'ils font, qui plus est, écho les uns aux autres. Dans ce livre, les combats se répètent et on retrouve de chapitre en chapitre des configurations semblables. Il y a des victoires partielles et puis le combat continue. Le récit de la victoire sur Babylone est, de ce point de vue, exemplaire.

On lit, ainsi, au ch. 16 : « Le septième ange répandit sa coupe dans les airs, et, du temple, sortit une voix forte venant du trône. Elle dit : C'en est fait ! Alors ce furent des éclairs, des voix et des tonnerres, et un tremblement de terre si violent qu'il n'en fut jamais de pareil depuis que l'homme est sur la terre. La grande cité se brisa en trois parties et les cités des nations s'écroulèrent. Alors Dieu se souvint de Babylone la grande, pour lui donner la coupe où bouillonne le vin de sa colère » (Ap 16,17-19).

On pourrait avoir l'impression que c'est la fin de Babylone. Mais au chapitre suivant on lit : « L'un des sept anges qui tenaient les sept coupes s'avança et me parla en ces termes : Viens, je te montrerai le jugement de la grande prostituée qui réside au bord des océans [...]. Sur son front un nom était écrit, mystérieux : Babylone la grande, mère des prostituées et des abominations de la terre » (Ap 17,1.5).

Est-ce la fin ? Non il y a une nouvelle reprise au chapitre suivant : « Je vis ensuite un autre ange descendre du ciel. Il avait un grand pouvoir et la terre fut illuminée de sa gloire. Il s'écria d'une voix forte : Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande » (Ap 18,1s).

Cette fois-ci Babylone est tombée, mais ce n'est pas encore la fin de l'histoire parce qu'on apprend qu'en fait Babylone était portée par la figure de la bestialité et il reste encore cette bête à vaincre. Le livre rapporte, ainsi, encore beaucoup de péripéties semblables jusqu'au moment de la fin où l'on entend de nouveau cette parole : « Celui qui siège sur le trône dit : Voici, je fais toutes choses nouvelles. Puis il dit : Ecris : Ces paroles sont certaines et véridiques. Et il me dit : C'en est fait. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » (Ap 21,5s).

Donc « c'en est fait » : la formule revient, et cette fois-ci pour de bon. Mais pour en revenir à ce « c'en est fait » il a fallu ressasser

beaucoup de combats analogues les uns aux autres (mais pas identiques).

Et cela me laisse entendre que Dieu agit dans l'histoire à la manière des dominés. Il pourrait agir comme un dominant qui déploierait sa puissance en faisant étalage de ses moyens techniques. Mais il use lui-même du combat répétitif qui ouvre toujours la porte à l'autre parce que ce qui lui importe, c'est la relation et la réconciliation. Mais en même temps, si on lit l'Apocalypse, on se rend compte que l'histoire avance, doucement, mais qu'elle avance. Les combats s'enchaînent et progressent pour aller vers la fin.

Compagnons de route

Tous ceux qui partagent, aujourd'hui, l'espérance d'une humanité plus aimante, plus respectueuse de l'autre, s'engagent sur une route qui n'a rien de facile. L'autoroute du progrès technique, de l'enrichissement au prix de la destruction de l'autre et de la nature, continue à fonctionner, mais elle a perdu beaucoup de son attrait et beaucoup en perçoivent la déroute.

Mais tout le monde ne décide pas, pour autant, de tenter le dialogue avec l'autre : il s'agit d'une espérance partagée par certains, mais pas par tous. La route de cette espérance ressemble plus à un chemin tortueux semé d'embûches et de bifurcations imprévisibles. Les compagnons qui marchent sur cette route mal pavée, avec des motivations différentes pour les uns et pour les autres, savent pourtant qu'il est des chemins qui nous mènent au but bien plus sûrement que des autoroutes.

■

Ḥokhma 102/2012, pp. 19-35

La résilience : à la recherche d'une espérance réaliste

par Stefan VANISTENDAEL,
sociologue et démographe, chargé de recherche et de développement au BICE (Bureau international catholique de l'enfance) à Genève.

Espérance réaliste. Voilà une expression surprenante. Mais ne dit-elle pas le désir fondamental de beaucoup de personnes, dans l'intimité de leur cœur, même si elles n'arrivent pas à l'exprimer ainsi ? Le psychologue Friedrich Lösel, professeur à l'université de Nürnberg-Erlangen, fut le premier à utiliser cette formule. Elle est le résultat d'une mûre réflexion, émergeant à la fois de recherches scientifiques et de l'expérience de terrain, notamment auprès d'enfants nés dans un contexte familial très difficile qui se sont développés, contre toute attente, en adultes constructifs et épanouis. Cette réflexion est source d'inspiration dans beaucoup de domaines, des aumôneries de prison jusqu'aux soins palliatifs, de l'éducation spécialisée jusqu'au travail social. Les processus qui rendent ce développement positif possible sont appelés processus de « résilience ».

Le présent article ne peut qu'effleurer ce sujet à la fois vaste et profond. Il esquisse d'abord la recherche fondatrice de la résilience ainsi que certaines nuances essentielles du concept. Ensuite il signale avec quelques exemples comment la résilience est présente dans la Bible. Il poursuit en expliquant certains facteurs contribuant à la résilience. Il termine en montrant comment la résilience jette une lumière surprenante sur le cœur même de la foi chrétienne, le mystère de la résurrection, sans l'élucider pour autant.

Une recherche fondatrice

La recherche fondatrice sur la résilience est une étude menée de façon suivie[1] par Emmy Werner, de l'université de Californie, pendant plus de 30 ans, sur l'île de Kauai (Hawaï). Elle portait sur le développement de 201 enfants nés en 1955 au sein de familles difficiles (pauvreté, violence, alcoolisme...). A sa propre surprise, 72 de ces enfants, plus d'un tiers, n'ont spontanément pas développé les problèmes auxquels on pouvait s'attendre. Au contraire, ils ont connu une évolution positive, ils ont fondé des familles, vivent dans des relations stables et constructives, jouent un rôle bienfaisant dans leurs communautés respectives[2].

Beaucoup d'autres recherches ont suivi celle d'Emmy Werner. Elles ont inspiré aux chercheurs et aux praticiens une nouvelle question : comment certains enfants surmontent-ils des conditions de vie difficiles pour devenir des adultes heureux et constructifs ? Cette question diverge de la question classique : A quels problèmes peut-on s'attendre chez les enfants qui doivent faire face à de graves adversités ? Si cette dernière question reste utile, elle révèle aussi une vision assez déterministe du monde, laissant peu de place à l'espoir. La nouvelle question, par contre, sort de ce fatalisme et laisse entrevoir une lueur d'espoir – ou d'espérance. Elle constitue un acte de réalisme en deux sens : (1) nous prenons conscience d'une partie positive de la réalité jusque-là trop voilée, et (2) nous percevons toujours les problèmes de la vie mais en cherchant une façon très positive de les aborder, en apprenant directement de ceux et de celles qui les ont surmontés, dans la durée.

Il s'agit d'observer des cheminements de vie qui nous « surprennent en bien », selon l'expression forgée par le psychologue argentin Ramon Lascano, lors d'un débat informel à Buenos Aires[3]. Les capacités qui rendent de tels cheminements possibles sont désignées par le terme générique de « résilience ». Voilà l'ancrage de la résilience dans la vie réelle. C'est la même surprise que celle d'Emmy Werner, qui l'a approfondie de façon scientifique.

Si nous avons parlé ici jusqu'à présent d'enfants, c'est à cause des recherches fondatrices d'Emmy Werner, mais très vite on a compris

---

[1] En jargon de chercheurs : une recherche longitudinale.

[2] Pour un résumé de cette recherche : « Children of the Garden Island », in *Scientific American*, avril 1989.

[3] Probablement en 2003.

que la résilience est une réalité plus vaste, également présente chez les adultes, et jusqu'à la fin de la vie.

Les exemples concrets de ces cheminements « surprenants en bien » abondent. Un exemple très célèbre est celui de la vie d'Anne Frank pendant la période de son *Journal*. Au-delà de la simple résistance, Anne continue à construire sa vie, elle étudie pour l'avenir, après la guerre, elle a des projets, veut devenir journaliste. Plus récemment, l'autobiographie de Tim Guénard[4] a eu un grand succès en France : le petit Tim, abandonné par sa mère à 2 ans, battu quasiment à mort par son père à 5 ans, connaît une adolescence très violente, mais environ 40 ans plus tard, il est un époux, un père et grand-père heureux, qui s'occupe de jeunes en grande difficulté. Nous connaissons ces cheminements aussi parmi nos proches, moins célèbres : un grand-parent, un oncle ou une tante, un voisin, un ami, un collègue ayant eu une vie plus que difficile, et qui est à présent constructif, souriant, rayonnant.

Les premières recherches et réflexions sur la résilience viennent des pays anglophones, pour une raison bien simple : l'anglais est une des rares langues[5] disposant d'un mot pour dire la résilience humaine. En français on a adapté le concept de résilience connu en mécanique, pour indiquer la résistance au choc des matériaux. Toutefois la résilience humaine est fondamentalement distincte du concept mécanique, parce que chez l'humain il s'agit d'une croissance vers une nouvelle étape de vie. En France, c'est surtout Boris Cyrulnik qui a contribué à la diffusion de la notion de résilience.

Difficile à définir mais très nuancée

Voici une définition pragmatique de la résilience, sans prétentions intellectuelles, pour indiquer simplement, avec plus ou moins d'exactitude, de quoi nous parlons : *la résilience humaine est la capacité d'une personne ou d'un groupe à croître en présence de très grandes difficultés*. Cette croissance s'observe dans la durée, au-delà

---

[4] Tim Guénard, *Plus fort que la haine*, Presses de la Renaissance, Paris, 1999 (ouvrage réédité depuis).

[5] Je ne connais évidemment pas les milliers de langues parlées au monde, mais en présentant la résilience du Chili jusqu'au Taiwan, de la Suède jusqu'en Côte d'Ivoire, je n'ai trouvé que deux langues avec un terme spécifique pour désigner la résilience humaine : l'anglais et l'estonien. Toutefois, dans toutes les cultures où j'ai présenté ce concept, les gens reconnaissent rapidement le vécu de la résilience, signe très fort qu'il s'agit d'une réalité humaine profonde ; car il n'est pas évident d'appréhender une réalité pour laquelle on ne dispose pas de terme approprié.

d'un épisode de vie positif mais ponctuel, souvent comme une tendance de fond, sous les hauts et les bas de la vie en évolution.

Jusqu'à ce jour, il n'existe pas de définition universellement reconnue. Est-ce vraiment un problème ? Beaucoup de réalités profondes de la vie échappent à nos tentatives de définition : la vérité, l'amour, même l'humour, ou une notion en apparence plus simple comme le temps, sans même parler de… Dieu. Au lieu d'imposer une clarification artificielle à une réalité profonde, je préfère respecter une certaine confusion dans la réalité – tout en acceptant nos limites intellectuelles – et explorer le sujet en cherchant le vécu humain à tâtons. En fin de compte, ce sont les histoires de vie des humains qui nous enseignent le plus sur la résilience, et il faut se garder des généralisations trop faciles.

Même sans définition universelle, la recherche et surtout le vécu humain amènent une série de nuances importantes dans la notion de résilience :

- elle n'est jamais définitive, comme l'illustre la fin tragique d'Anne Frank dans un camp de concentration.
- elle varie souvent tout au long d'une vie ; même Anne Frank a connu des hauts et des bas.
- c'est le mouvement de fond de la vie qui permet de déceler la résilience, même si autour de cette tendance la vie connaît des hauts et des bas.
- elle se construit dans un processus continu, souvent inconscient, d'interaction entre la personne (le groupe) et son entourage, comme l'illustre la vie de Tim Guénard.
- elle comprend une dimension de résistance et une dimension de (re)construction de vie, comme nous l'avons déjà vu chez Anne Frank.
- il arrive qu'une difficulté au départ soit transformée en un « bien », comme par exemple l'aveugle qui devient un excellent musicien avec une ouïe très fine et aiguisée, ou les parents d'un enfant handicapé qui s'engagent auprès d'autres parents dans la même situation.
- la résilience ne se substitue jamais à une politique sociale et économique, mais elle peut l'inspirer ; par exemple l'aide aux chômeurs, qui vise vraiment à les remettre au travail, à respecter leur dignité, et investit même dans une formation appropriée, au lieu de créer la dépendance envers un assistanat permanent et sans issue.
- elle est toujours portée par une dimension éthique, peu ou pas présente dans les textes scientifiques. On la confond

souvent avec la notion d'adaptation sociale, trop superficielle dans des situations très difficiles, où par exemple une personne vraiment démunie n'arrive plus à survivre dans la légalité. Or, on ne fait pas preuve de résilience à n'importe quel prix, ni pour les autres, ni pour soi-même.

Une réalité présente dans la Bible

Dans ce qui suit, il faut bien comprendre que l'auteur du présent article vit avec la Bible comme croyant, laïc, non-théologien, non-exégète, sans ministère officiel particulier dans une Eglise. Mais en étudiant la résilience, j'ai été frappé, comme certains collègues[6], de voir combien la dynamique de la résilience est présente dans la Bible. Ce n'est donc pas l'étude approfondie de la Bible qui – à l'origine – m'a fait découvrir la résilience, mais au contraire, c'est l'étude de la résilience qui a attiré mon attention sur la Bible, dans certains de ses messages fondamentaux, comme dans certains exemples concrets. Il est à espérer que la Bible et la notion de résilience peuvent s'illuminer mutuellement.

Ce chemin particulier de découverte a également renforcé en moi la conviction que la spiritualité chrétienne peut être décrite, très brièvement, comme un réalisme en profondeur. Ce réalisme est si profond qu'il réserve quelques surprises. Mais une fois ces surprises admises, on se rend compte qu'on retrouve la vie à un nouveau niveau de profondeur, insoupçonné jusque-là. La surprise reste donc en fin de compte très cohérente avec la réalité de la vie.

Déjà, nous pouvons entrevoir que la dynamique de la résilience est, au fond, une dynamique éminemment biblique. Il s'agit du *passage* d'un moins bien vers un mieux, de la nuit vers le jour, un thème inscrit dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau : dans l'histoire du peuple juif qui traverse la mer, le désert, l'occupation et l'exil, mais aussi dans plusieurs histoires individuelles. Et même si les miracles de Jésus ne sont pas faciles à interpréter, c'est cette dynamique vers « un plus de vie » qui semble donner substance au miracle, quelle que soit la portée concrète que nous lui donnons.

Les Psaumes reflètent de multiples situations de vie, y compris le désespoir profond. Toutefois, il ne s'agit pas d'un désespoir

---

[6] Notamment le Dr Michel Manciaux, professeur émérite de pédiatrie et de santé publique à l'université de Nancy, dans certaines de ses conférences, ou le frère Patrick Sean Moffett, CFC, aux Etats-Unis. Ce dernier a publié un article, « The Resilience of the Disciple », in *Human Development*, vol. 31/n° 2, été 2010.

écrasant, qui ne laisserait aucune étincelle d'espérance ou de vie. Le très célèbre Psaume 23 exprime bien cette espérance qui reste toujours présente, même face au côté sombre de la vie. Les Psaumes chantent une dynamique de la vie envers et contre tout, qui puise ses racines dans la présence du Seigneur.

Nous trouvons dans la Bible plusieurs exemples concrets de vies qui témoignent de résilience sans que le mot soit mentionné. Peu d'histoires illustrent mieux les processus complexes et intimes de résilience que celle de Joseph et de sa famille, en Gn 37 et 39–47. Joseph subit des injustices, d'abord de la part de ses frères, mais ensuite aussi en Egypte. On peut comprendre l'irritation initiale de ses frères face à ce qui apparaît chez Joseph comme de l'arrogance. Mais ces apparences ne justifient pas leur trahison brutale envers lui. Joseph se remet debout, grâce à ses propres ressources intérieures, et surtout grâce à son Dieu. Sa situation se transforme d'exclu en personne très estimée, d'abord par les Egyptiens, mais plus tard aussi par sa famille. Il évite le piège que lui tend la femme de son maître en Egypte, une tentation que Joseph considère comme immorale. Il pardonne à ses frères, un acte très fort d'ouverture à la vie, pour ses frères mais aussi pour lui-même. En fait ces processus de résilience concernent à la fois Joseph et sa famille, et ils se jouent au niveau individuel comme au niveau collectif. En parallèle se développe la prévention par Joseph de la catastrophe de la famine pour les peuples d'Egypte et de Canaan, un autre thème proche de la résilience.

L'histoire de Job présente une cohérence particulière et extrême avec la résilience, vue comme articulation entre réalisme et espérance. Job est soumis à de terribles souffrances, physiques et autres. Il ne voit pas de sortie. Ses amis – mais sont-ils de vrais amis ? – essaient de le convaincre de sa culpabilité, en s'appuyant sur un discours en apparence très religieux. La reconnaissance de cette soi-disant culpabilité serait nécessaire pour améliorer la situation de Job. Les propos sont peut-être bien intentionnés mais ils constituent une tentation et un piège, parce qu'ils manquent de réalisme spirituel profond et peuvent susciter de faux espoirs. Sans tomber dans ce piège, Job préfère se confronter pleinement aux malheurs qui le touchent ; avec un réalisme très cru, mais tout en gardant foi en Dieu, même s'il s'agit d'une foi qui ne comprend plus ce qui se passe. Job préfère cette ignorance dure mais honnête à une solution pseudo-religieuse qui triche avec la vie. En fin de compte le réalisme de Job – y compris sa non-compréhension de Dieu – aboutit à un espoir inespéré et

à une amélioration de sa situation. Un passage d'un mal vers un bien, mais dans une dynamique extrême et en grande partie en dehors du contrôle de Job[7].

Mais la résilience apparaît aussi implicitement sous forme réflexive dans la Bible. Par exemple, dans la lettre de Paul aux Romains, qui lie cette dynamique à l'amour de Dieu pour nous, jusqu'à l'extrême (Rm 5,1-11). L'extrait suivant parle même de la dynamique de transformation d'un mal en bien : « Bien plus, nous mettons notre orgueil dans nos détresses mêmes, sachant que la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance ; et l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5,3-5, trad. TOB).

Un rapprochement entre la dynamique de vie de la résilience d'une part, et plusieurs textes de la Bible d'autre part, est peut-être évident, mais toujours à redécouvrir, dans la mesure où la spiritualité judéo-chrétienne est une invitation infinie à pénétrer toujours plus profondément dans les réalités de la vie ; toutes les réalités de la vie, sans déni, sans fuite, les souffrances comme les joies. Et ce, dans une perspective d'espérance ultime. Voilà un vaste champ potentiel de réflexion, de méditation et de recherche sur l'articulation entre la Bible et la vie.

Des éléments de résilience

Une fois reconnue l'existence de la résilience, une interrogation s'impose : La résilience n'est-elle pas simplement innée ? Il est certain que la résilience a une composante génétique, comme toute réalité humaine, mais celle-ci ne détermine pas tout. Comme le spécifiait le même professeur Friedrich Lösel cité au début de cet article, dans une conversation privée :

– la génétique détermine les limites extrêmes du possible : je ne peux devenir quelqu'un qui sort de son potentiel génétique ;

---

[7] Ceci est inhabituel par rapport à la résilience. Beaucoup de chercheurs et de praticiens insistent à juste titre sur le besoin d'un certain contrôle sur les événements comme un élément de résilience, surtout dans une situation chaotique. Toutefois, il faut réaffirmer ici à quel point la situation de Job est extrême. Qui plus est, l'introduction d'une dimension transcendantale et spirituelle, par le biais de l'abandon, change un peu la perspective : en fait, Job laisse pour ainsi dire le contrôle à un Dieu en qui il garde confiance malgré tout, un peu comme Jésus sur la croix, beaucoup plus tard.

un exemple très simple : même si j'aime beaucoup les lapins, je ne peux devenir un lapin ;
- mais à l'intérieur de ce cadre génétique c'est l'interaction avec mon entourage qui fait émerger, entre les milliers de possibilités de croissance, la personne que je suis.

Nous nous intéresserons ici à des éléments de cette interaction qui contribuent aux processus de résilience. Une fois de plus, nous devons faire appel à la science mais également à l'expérience humaine, professionnelle et autre. De multiples éléments peuvent intervenir, comme les compétences sociales et professionnelles, l'humour constructif, l'estime de soi, la découverte de sens… et ils se présentent selon des schémas variables selon les contextes. Tout dogmatisme est à éviter, tout ce qui peut contribuer à la croissance et à la (re)construction de la vie en respectant certains repères éthiques est le bienvenu, même si nous ne pouvons pas en faire un ingrédient obligatoire et à généraliser.

Dans ce qui suit nous approfondissons ici un élément ; parce qu'il est souvent considéré dans la littérature scientifique, comme dans l'expérience plus large de la vie, comme le facteur le plus fondamental de la résilience, et il est très ancré dans la Bible : *Est-ce que la personne se sent vraiment et fondamentalement acceptée comme personne humaine, par au moins un autre humain, même si ce dernier peut être en désaccord avec son comportement ?*

Plus que d'acceptation fondamentale, Emmy Werner parle dans certains de ses textes d'acceptation inconditionnelle. Certains professionnels de terrain ont estimé que cette expression est exagérée. Qui peut prétendre accepter un autre inconditionnellement ? D'autres acteurs de terrain défendent le mot « inconditionnel », tout en précisant qu'il s'agit plutôt d'une notion religieuse, car seul Dieu peut accepter un être humain inconditionnellement. Il est intéressant que l'expérience humaine elle-même semble ici osciller à la frontière entre science et foi[8].

Cette acceptation implique que nous cherchons à voir l'autre comme il est, et que nous nous refusons donc à le réduire à ses seuls problèmes. Ici le réalisme nous demande une certaine espérance. Mais admettons qu'une telle réduction soit tentante quand nous nous trouvons face à une personne au caractère très difficile ou violent, au comportement imprévisible… Tentation renforcée par tant d'ins-

---

[8] Cette réflexion résulte de plusieurs discussions informelles, menées à l'occasion de formations sur la résilience, surtout en Europe, en Inde, aux Philippines et en Amérique latine.

truments de diagnostic qui focalisent notre attention sur le(s) problème(s). Le défi peut être encore plus grand : Comment voir les semences positives qui permettent une construction de la personne, quand celles-ci se cachent derrière un comportement négatif, comme chez l'enfant en situation de rue qui pratique le vol avec beaucoup d'intelligence ? L'éducateur doit faire preuve de beaucoup de doigté pour repérer cette intelligence, la dégager et l'orienter sur des objectifs plus constructifs.

Ce regard réaliste mais bienveillant sur l'autre ne vient pas spontanément. Un assistant social français s'est imposé une règle de « 50/50 » : chaque fois qu'il doit rédiger le signalement d'une personne ou d'une famille, il s'astreint à écrire autant de pages sur les points positifs qu'il a trouvés que sur les problèmes détectés. Ce sont les points positifs qui vont permettre de (re)construire la vie. Nous ne construisons rien à partir d'un catalogue exclusif de points négatifs. En cela, une dynamique de résilience va au-delà de la seule réparation – encore que celle-ci puisse être très nécessaire – pour vraiment retrouver la construction de la vie.

Autre exemple : Que faire d'enfants expulsés d'une école ? Nous pouvons comprendre les besoins de l'école et le renvoi d'un élève, mais le seul renvoi déplace simplement le problème, sans le résoudre. D'où l'importance de services ou de projets qui accueillent de tels enfants, et qui doivent fonctionner avec cet autre regard qui cherche avec patience, avec passion, avec intelligence le(s) point(s) positif(s) chez l'enfant permettant de soutenir un processus de croissance, et ceci en pleine lucidité sur les problèmes. Nous reconnaissons ici le regard que Jésus portait sur les humains, même chez Pierre qui l'a trahi.

Déjà, Emmy Werner avait constaté qu'une telle acceptation de la personne se réalise très souvent hors cadre professionnel, hors intervention d'experts, dans les réseaux sociaux plus informels, entre amis, au sein d'une famille étendue, entre voisins. Cyrulnik appelle cette personne de forte confiance et d'appui « tuteur de résilience ». Notons que cette dynamique ne fonctionne bien que si la personne acceptant l'autre est également crédible pour cet autre. Une crispation formaliste autour du rôle de tuteur de résilience est inutile. On ne s'autodéclare pas tuteur de résilience. C'est l'autre qui m'accueille comme tel. Et parfois, le meilleur service à rendre n'est pas celui de vouloir s'imposer comme tuteur de résilience, mais de discerner avec réalisme et humilité qui, dans l'entourage de la personne concernée, peut bien jouer ce rôle. Souvent on remplit d'ailleurs le rôle de tuteur sans même y penser, dans une véritable humanité des relations. Voilà qui

rappelle le célèbre passage relatif au jugement dernier : personne ne s'était aperçu qu'il avait bien agi (Mt 25,34-40).

Nous trouvons un bel exemple de cette dynamique de tutorat dans la lettre qu'Albert Camus a envoyée le 19 novembre 1957, après avoir reçu le prix Nobel de littérature, à son instituteur de l'école primaire, M. Germain, pour le remercier de son enseignement compétent, mais aussi de l'accueil chaleureux que ce dernier avait réservé au petit garçon pauvre qu'il était :

Cher Monsieur Germain,
J'ai laissé s'éteindre un peu le bruit qui m'a entouré tous ces jours-ci avant de venir vous parler de tout mon cœur. On vient de me faire un bien trop grand honneur, que je n'ai ni recherché ni sollicité. Mais quand j'en ai appris la nouvelle, ma première pensée, après ma mère, a été pour vous. Sans vous, sans cette main affectueuse que vous avez tendue au petit enfant pauvre que j'étais, sans votre enseignement, et votre exemple, rien de tout cela ne serait arrivé.
Je ne me fais pas un monde de cette sorte d'honneur. Mais celui-là est du moins une occasion pour vous dire ce que vous avez été, et êtes toujours pour moi, et pour vous assurer que vos efforts, votre travail, et le cœur généreux que vous y mettiez sont toujours vivants chez un de vos petits écoliers qui, malgré l'âge, n'a pas cessé d'être votre reconnaissant élève. Je vous embrasse de toutes mes forces.
Albert Camus.

M. Germain a vraiment cru dans le petit Albert. Et ce fut crédible pour ce dernier. Dans ce cas il s'agit de la relation d'un professionnel avec un enfant. Mais, fait significatif dans cette lettre, Camus signale aussi que la première personne à laquelle il a pensé après son prix Nobel était sa mère, une pauvre femme qui avait perdu son mari quand Camus était encore très petit. C'est elle, la première, qui l'a vraiment accueilli et accepté.

Signalons au demeurant que beaucoup d'abus d'enfants sont commis malheureusement aussi dans le cadre informel de la famille, du cercle des amis, du voisinage, ou par des adultes professionnels de confiance. Cherchons donc ces possibilités positives dans l'entourage de l'enfant, mais sans naïveté exagérée. Nous retrouvons ici la grande sagesse de la vieille mythologie décrivant le diable comme un ange déchu. Les meilleures choses peuvent se pervertir parfois en réalités atroces. Heureusement, cela reste l'exception.

Dans la Bible, Dieu apparaît de plus en plus comme celui qui nous accepte inconditionnellement, acceptation qui trouve sa plénitude dans la vie de Jésus. La dynamique du pardon est peut-être le signe le plus fort que nous sommes acceptés sans que notre comportement le soit nécessairement, que la vie peut reprendre, même là où tout paraît perdu. Car le pardon n'est ni déni ni oubli, mais pleine reconnaissance du mal, tout en cherchant à rouvrir une porte vers la vie pour celui par qui le mal a blessé la vie. Mais avec réalisme, reconnaissons que les sentiments peuvent rester blessés, même négatifs. Le pardon reconnaît, qu'en fin de compte, le fait de refuser l'accès à la vie au coupable est une nouvelle victoire du mal. La libération est pour le pardonné comme pour le pardonnant.

Dans l'Ancien Testament ce pardon apparaît par exemple chez le prophète Osée, où Dieu pardonne au peuple d'Israël, sans déni du comportement décevant de ce dernier (Os 11). Dieu signifie même cette forte capacité de pardon comme spécifiquement divine (Os 11,9), ce qui est étonnamment cohérent avec les discussions des acteurs de terrain, mentionnés plus haut, sur l'acceptation inconditionnelle par Dieu.

Dans les Evangiles, la parabole du fils prodigue nous parle du pardon, de façon à la fois forte et nuancée (Lc 15,11-32). Si le fils rentre chez son père en premier lieu pour trouver à manger, le père lui pousse la porte vers la vie grande ouverte, bien au-delà de la nourriture. Un pardon qui reconnaît le mal fait, mais qui déborde en même temps de générosité, qui permet une véritable reprise de la vie. Un pardon qui rend les processus de résilience possibles. L'histoire ne nous dit pas la suite. Est-ce que le fils sait saisir cette chance ? Ou est-ce qu'il rechute ? Le pardon du père est un pari sur la vie, il n'est pas sans risque. Combien de fois le père devra-t-il pardonner ? Par contre, ce pardon sans calcul prend implicitement en compte le risque du non-pardon : l'accès à la vie resterait bloqué, pour le père comme pour le fils. En termes de résilience, une chance ratée. Le frère du fils prodigue reste dans un calcul bien humain – qui ne se reconnaît pas, quelque part en son cœur, dans la réaction de l'aîné ? – mais il reste ainsi coupé de la fête de la vie retrouvée. Cette parabole semble être plus spirituelle que simplement morale. Le pardon radical du père peut surprendre, mais en même temps, nous ressentons qu'au fond, il a raison. Dans la surprise créée par le père, nous découvrons ainsi une plus forte cohérence avec la vie que dans le calcul humain et superficiellement réaliste du frère.

Deux réalités cohérentes mais distinctes

Résumons la dynamique de la résilience en quelques idées fortes :

– au départ une situation très difficile, avec blessure(s)
– pas de retour en arrière
– une évolution vers une nouvelle étape de vie
– parfois même une transformation du mal en bien
– une évolution surprenante
– la vie retrouvée, mais autrement
– une plénitude qui peut émerger mais sans déni des blessures.

Ce résumé de la résilience nous permettra de découvrir dans ce qui suit comment un mystère fondamental et fondateur de la foi chrétienne nous réserve aussi une surprise : dans le sens d'une cohérence avec la vie, retrouvée à un niveau de profondeur qui nous dépasse totalement. Surprise, oui, mais forte cohérence avec le vécu humain, et dans ce sens un réalisme inattendu, comme nous le verrons.

Examinons le texte de la rencontre entre Jésus et Thomas (Jn 20,24-29). N'essayons pas de deviner les faits historiques exacts sous-jacents à ce texte. Nous ne les connaissons pas. Il est même possible que nous ne puissions jamais les connaître. Toutes sortes d'interprétations de ces faits ont été données, des plus textuelles aux plus libres, des plus physiques aux plus psychologiques. Toutefois le texte semble porter un message indépendant de ces interprétations, un message qui respecte le mystère de ce qui s'est passé. *Les mêmes mots-clés utilisés ci-dessus pour caractériser la dynamique de la résilience peuvent être utilisés pour caractériser Jésus dans cette rencontre avec Thomas.* Jésus apparaît comme blessé, sans retour à son état d'avant sa torture et sa mort, mais néanmoins et en même temps dans une sorte de plénitude. Le parallélisme entre résilience et résurrection est frappant, sans que cela nous permette de réduire une de ces deux réalités à l'autre.

Nous retrouvons aussi dans l'Evangile de Luc, sous une forme très condensée (Lc 24,39), ce Jésus blessé mais en même temps transformé et dans une vie nouvelle, incompréhensible pour nous mais bien réelle. Jésus y fait référence à ses mains et à ses pieds, probablement à cause des blessures de la crucifixion.

La cohérence entre notre dynamique de vie, comme nous la connaissons avant la mort dans les processus de résilience, d'une part, et le corps blessé mais ressuscité de Jésus, d'autre part, est très forte. Cohérence ne signifie pas identité. Pourtant la surprise reste totale de retrouver Jésus ainsi, car malgré cette étonnante cohérence, Jésus est

dans une autre vie après la résurrection, une vie qui reste à la fois mystère pour nous et promesse, grâce à Jésus.

Cette « ré-apparence » de Jésus paraît même peu crédible. Différents Evangiles en témoignent. Une fois de plus : une forte mais surprenante cohérence avec la vie, c'est une des caractéristiques de la spiritualité chrétienne.

Si cohérence il y a, les dissimilitudes ne manquent pas : la nouvelle vie de Jésus se situe après la mort, elle commence en quelque sorte avec la mort, elle semble pouvoir se présenter dans l'espace – temps mais sans être limitée par les contraintes normales de ces deux dimensions. La perfection, au sens de par-faire et d'une véritable plénitude, ne semble plus exister selon sa forme humaine d'un perfectionnisme qui n'admet pas les blessures.

Deux formes d'une même dynamique de vie fondamentale ?

C'est comme si Jésus restait dans la même dynamique de vie, qui nous est familière par la résilience avant la mort, mais en la transposant sur un autre plan, au-delà du mur de la mort. Ce faisant il nous montre une nouvelle plénitude, très surprenante, mais, si l'on y réfléchit, très cohérente avec notre expérience de vie, à un niveau de profondeur radicalement nouvelle et très libératrice[9].

Afin d'entrevoir l'immense portée de cette nouveauté, nous devons faire comme un court-circuit biblique, entre les textes sur le Jésus ressuscité d'une part, et l'homme chassé du paradis d'autre part (Gn 3,23s). Des chérubins barrent la possibilité d'y revenir. L'homme et la femme doivent sortir pour trouver le monde comme nous le connaissons, avec le travail, ses joies et ses peines. Tout cela s'exprime dans un langage très coloré mais le message est clair : inutile de chercher sur terre le paradis, un monde idéal et sans peines.

Ce message correspond bien à la réalité telle que nous la connaissons. Mais il a été confondu par le passé avec un message bien différent : inutile de chercher à améliorer la vie sur terre, ce qui conduit le chrétien au non-sens de la négligence de la création du Dieu qu'il vénère.

Par contre, le message du paradis originel inaccessible est bien plus réaliste que certains messages paradisiaques du monde actuel,

---

[9] Un petit intermezzo : beaucoup de chrétiens ont tellement entendu parler de la résurrection, que la radicalité, la nouveauté et l'aspect totalement incroyable de la résurrection risquent de se perdre. Nous devons en prendre conscience.

que ce soit dans la publicité, ou dans certains projets politiques ou sociaux. Ces derniers messages ne peuvent conduire qu'à des aliénations toujours croissantes, parce qu'ils sont en conflit avec l'expérience de la vie réelle. Aliénations et déceptions qui peuvent se pervertir en violence. Souvent la justification d'une dictature, de quelque forme ou tendance qu'elle soit, avec sa brutalité, est précisément la promesse d'un paradis quelconque – que ce mot soit utilisé ou pas. Plus notre expérience de la vie grandit, plus nous constatons que la perfection du paradis est impossible. Devons-nous en conclure que tous nos échecs et blessures sont une pure perte, un pur gâchis ?

Si les promesses de retour au paradis sur terre sont vaines, comment espérer ? C'est ici que la promesse de la résurrection articule de façon mystérieuse réalisme et espérance. La nouvelle vie de la résurrection, incarnée en Jésus, n'est pas issue d'un retour en arrière, avant la croix, sans blessures. Au contraire il s'agit d'une poussée en avant où même les blessures sont transformées en nouvelle vie. Finie l'aliénation qui ne peut admettre les blessures. Nous constatons une cohérence avec la vie comme nous la connaissons dans les processus de résilience, tout en admettant que cet accomplissement et cette plénitude au-delà de la mort restent très surprenants et étranges.

Renversons la perspective : la résilience apparaît comme un pressentiment dans l'expérience humaine de la possibilité de la résurrection. On est tenté de dire : la résurrection nous échappe, mais curieusement en Jésus elle semble montrer un certain accomplissement de la vie qui n'est pas totalement étrange à la résilience que nous connaissons avant la mort.

En fait, une grande partie de la vie de Jésus, ses actes et ses paroles, préfigurent en quelque sorte la résurrection et y trouvent son accomplissement tout aussi logique qu'inattendu. Par exemple, les Béatitudes parlent d'une transformation positive de la détresse, une dynamique que nous retrouvons par rapport à la maladie et la culpabilité dans les rencontres avec Jésus.

Nous pouvons donc comprendre que le message très condensé « Il est ressuscité », partagé par les chrétiens, ait pris une signification très dense de réalisme, d'espérance, de vie. En termes de résilience, il s'agit de l'espérance d'une vie totalement accomplie, mais sans renier pour autant les blessures du passé.

Réalisme total et espérance totale

Avec la résurrection, le réalisme est poussé au maximum, les blessures d'avant la mort restent là, mais l'espérance est également poussée au maximum, les blessures sont transformées en nouvelle vie. C'est pourquoi ce message est si libérateur. Nous avons commencé cet article avec l'expression « espérance réaliste ». La résurrection reprend cette formule mais en y introduisant une nuance, car la résurrection n'est pas réaliste au sens quotidien de ce mot, elle pousse en quelque sorte le réalisme plus loin, mais en cohérence profonde et surprenante avec la vie. C'est l'espérance dévoilée par Jésus dans sa résurrection qui ouvre les yeux sur un tel réalisme, si profond et inattendu. C'est la cohérence surprenante avec la vie par le biais de la résilience qui rend cette espérance crédible, en l'absence de certitudes normales. C'est la surprise qui rend cette espérance distincte d'une simple projection psychologique, car une telle projection est linéaire, au fond sans surprises.

Cette façon de voir les choses rend obsolète un vieux dilemme de la spiritualité chrétienne, qui opposait la vie sur terre à la vie dans l'au-delà : pour certains il faut se concentrer totalement sur la vie terrestre sans penser à l'au-delà, tandis que pour d'autres c'est le contraire. Mais si la dynamique de vie avant la mort est au fond la même qu'après la mort, sous des formes bien distinctes, cette opposition disparaît, et nous sommes appelés à pleinement contribuer à la vie ici sur terre tout en espérant la plénitude au-delà de la mort.

C'est comme si finalement nous pouvions embrasser la vie dans sa totalité, sans raccourcis, sans dénis, comme si même les contradictions se retrouvaient réconciliées. Il ne s'agit pas de rêves irréalistes. Nous trouvons de multiples traces de ce dynamisme : le recueillement intime qui semble intégrer souffrance et joie, l'expression artistique profonde, la grande générosité bien au-delà de tout calcul, la réconciliation et le pardon qui débloquent la vie, l'humour fin et constructif qui positive certaines contradictions de l'existence[10], l'enfant maltraité qui se remet debout et qui retrouve le sourire…

Cela rappelle les explications d'un musicien concernant la musique de W.A. Mozart : à première vue cette musique est légère et joyeuse, mais en l'écoutant bien on constate qu'elle a souvent – même dans les mélodies très heureuses – une étonnante profondeur qui nous

---

[10] Le classiciste anglais Terrot Reaveley Glover (1869-1943) avait déjà postulé un tel humour chez Jésus, dans son livre *The Ancient World*, The University Press, 1935.

parle de la souffrance. Elle rend audible ce qui est difficile à exprimer autrement, une joie de vivre qui ne nie plus les souffrances mais qui les intègre. Ou encore, certaines musiques de J.-S. Bach[11] semblent se situer bien au-delà des conflits, des tensions, des blessures, dans une paix et un recueillement qui nous suggèrent déjà un autre monde, au-delà du temps, éternel. Symboles de réalisme et d'espérance ? Symboles de résilience ? Pressentiment de la possibilité de la résurrection ?

■

[11] Un seul exemple chez Bach : la toute dernière partie de l'*Oratorio de Noël*. L'orchestre y éclate de joie mais s'harmonise curieusement avec le chœur, qui chante dans un tout autre registre émotionnel, beaucoup plus sérieux. En fait, la mélodie de *O Haupt voll Blut und Wunden* (cantique en français : « Chef couvert de blessures »).

« Mais il y a de l'espoir pour celui qui est lié à la vie... »

(Qo 9,4)

par Rachel Brady,
enseignante en langues et sciences bibliques (région parisienne)

Introduction

« Vanité des vanités, dit Qohéleth, vanité des vanités, tout est vanité »[1].

Le discours de Qohéleth[2] semble à première vue dépourvu d'espoir. Proclamer haut et fort que tout est vanité, ou « suprême vanité », comme le traduit M. Eaton[3], n'est-ce pas enlever à l'homme toute raison, toute envie, de vivre ? Quoi de plus « déprimant » que de nous mettre en face de l'inanité de notre existence ? Et si l'on était tenté de croire que cette sentence, « tout est vanité », n'était que l'expression d'un dépit passager, écoutons comment l'auteur résume le discours de Qohéleth : « Vanité des vanités [...], tout est vanité »

---

[1] Qo 1,2 (sans indication contraire, les citations dans l'article seront tirées de la TOB). A l'instar de maints commentateurs, nous voulons exprimer d'entrée de jeu l'humilité qui saisit quand on lit l'Ecclésiaste. Enigmatique jusqu'à la moelle, ce livre échappera sans doute toujours à toute emprise humaine. Non seulement le langage est souvent fort ambigu (en témoignent les différentes versions, encore plus si on passe d'une langue moderne à une autre) ; mais son contenu semble se prêter à différentes interprétations. L'on se demande même s'il n'y a pas là une astuce de l'auteur pour nous faire saisir au plus près le caractère insaisissable de la sagesse.

[2] Qohéleth est une des translittérations possibles du mot hébreu que la LXX, l'ancienne version grecque, a traduit par l'Ecclésiaste, qui désignera dans notre article l'écrit, « Qohéleth » désignant son auteur.

[3] L'auteur choisit cette tournure pour mieux rendre le superlatif de l'hébreu *hăḇēl hăḇālîm* : que l'on a traduit traditionnellement par « vanité des vanités ». M. Eaton, *Le livre de l'Ecclésiaste*, trad. de l'anglais, Méry-sur-Oise/Marne-la-Vallée, Sator/Farel, 1989, p. 44.

(12,8). Force est donc d'admettre que cet adage est la conclusion d'une réflexion longue et ardue de la part de Qohéleth.

Faut-il donc voir en l'Ecclésiaste un livre pessimiste et lugubre[4] ? Et si oui, comment cadrer une telle philosophie avec le reste de l'Ecriture ? Plus difficile encore, comment la mettre en pratique ? Le scepticisme radical s'auto-neutralise en fin de compte : si tout est frappé de non-sens, le discours de Qohéleth l'est aussi. Quel est l'intérêt, alors, d'écouter ses propos ?

Le fait que ce livre « rend les mains impropres »[5], c'est-à-dire qu'on le considère comme étant d'inspiration divine, suffit à lui seul pour nous inciter à le lire. Nous sommes d'ailleurs convaincue que celui qui séjourne plus d'un instant en compagnie de Qohéleth y trouvera son compte : l'*inclusio*[6] de l'auteur ne dit pas tout. Le « sage » (12,9) ne tourne pas en rond. Son discours ne se résume pas à un nihilisme stérile ; l'impression de noirceur trompe. Parmi les propos moroses et pesants se trouve une veine lumineuse qui ne cesse de s'imposer au fil du discours[7]. Certes, le tableau de « la vie sous le soleil », que nous peint Qohéleth, est majoritairement sombre, mais le quitter avec cette seule impression, c'est passer à côté du bien qu'il entend nous faire. Pour en être bénéficiaire, il faut accepter de le suivre dans sa quête du sens et se lancer avec lui dans un tour du monde. Il faut être prêt aussi à ôter les verres teintés en rose et regarder « la réalité » en face. Le ciel paraît alors plus gris, mais les rayons de soleil finissent par y percer. Comme le disait Pascal, la condition humaine est certes « misérable »[8], mais elle n'est pas sans issue. Car les yeux de la foi entrevoient un sens qui est caché à l'homme déchu. Si la vie ici-bas se caractérise par l'injustice, la peine et la mort, ce n'est que pour un « temps » et ce temps fait partie d'un projet vaste et profond de l'Esprit divin, ce qui donne lieu, pour l'homme, à espérer…

---

[4] C'est l'avis de bien des commentateurs.

[5] Les rabbins qualifient ainsi tout livre qu'on admet dans le canon hébraïque. Bien qu'il y eût un temps où l'on contesta le statut canonique du livre d'Ecclésiaste, on finit par concéder qu'il avait bel et bien sa place dans la Bible hébraïque.

[6] L'*inclusio* est un procédé littéraire qui permet de marquer le début et la fin d'un passage ou d'une idée. Il encadre ici le discours de Qohéleth.

[7] Cette interprétation se distancie évidemment de ces commentateurs qui émiettent le texte en fragments qu'on attribue tantôt à une école « orthodoxe », tantôt à une école « hétérodoxe ». Comme le fait si bien remarquer M. Eaton, de telles « révisions rédactionnelles » ne font que déplacer « d'un niveau » « la question de la finalité du livre » : *op. cit.*, p. 32.

[8] Blaise Pascal, *Pensées*, éds Sellier, Paris, Bordas, 1991, *passim*.

1. « Tout est vanité »

Pour oser faire une telle affirmation, il faut être ou insensé ou convaincu. Insensé, Qohéleth ne l'est pas : il est trop conscient de la portée des mots et juge défavorablement ceux qui s'empressent de prononcer des discours irréfléchis (4,17–5,6). Qohéleth doit donc être persuadé du bien-fondé de sa thèse. Et comme s'il mesurait l'énormité de celle-ci, il fait valoir son autorité et nous assure que sa conviction découle d'une analyse sérieuse, qu'il a menée sa vie durant. Il s'est en effet adonné à la « tâche pénible » de « chercher et d'examiner par la sagesse tout ce qui se fait sous le soleil » (1,13). Si quelqu'un est bien placé pour entreprendre cette quête, c'est bien celui qui dispose de toutes les ressources imaginables (1,12 ; 2,25). Qui pourrait enchérir sur les exploits de celui qui a dépassé tous ses prédécesseurs (2,9) ? C'est précisément l'ampleur de l'expérience et la rigueur avec laquelle Qohéleth a mené l'étude qui donnent crédit à sa thèse. « J'ai vu toute l'œuvre qui se fait sous le soleil et voici, tout est vanité et poursuite de vent » (1,14).

Déclinons alors la vanité de la vie humaine : est tout aussi vain le travail (2,11) que le divertissement (2,1), le souci (2,3) que l'insouciance (7,1-6), l'industrie (2,11.17) que la rêverie (5,6), l'abondance de richesses (5,9s ; *sans jouissance* : 6,1s) que celle des paroles (5,6 ; 6,11), la réussite économique (1,18-21 ; 4,4) que le succès politique (4,16). Aucune activité ne rend le fruit espéré. L'avarice (4,7s), l'envie (4,4), le désir (6,9) et l'injustice (6,15 ; 8,13s) sont tous également vains, car aucun bénéfice n'est à la hauteur de nos attentes et rien ne nous met à l'abri du malheur. La vie, la vigueur (11,10) et l'avenir (11,8) sont eux-mêmes vains, car ils ne sont assortis d'aucune garantie. La seule certitude qu'on peut avoir, c'est celle de subir tôt ou tard le même sort que l'animal (3,19s) et après, d'être mis aux oubliettes (1,10s ; 2,15s ; 8,10 ; 9,15).

Ce qui ronge Qohéleth, c'est l'inutilité des occupations humaines. « Quel avantage tire l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » est sa toute première question (1,3). Il a beau se fatiguer, l'homme ne paraît aboutir à rien, en dernière analyse. Car ce qu'il semble accomplir, il finit par le céder à un autre et cet autre en fait ce que bon lui semble (2,18). A quoi bon donc se donner de la peine, si tout ce qu'on arrive à faire ne dure que l'espace d'un instant ? « Et j'ai détesté toute la peine que je me suis donnée sous le soleil » (2,18). Le pouvoir suprême du « fils de David » (1,1) ne lui donna aucun levier sur l'avenir de son héritage. Il dut se plier au

fatum[9] comme n'importe qui. Pire, il dut se faire à son propre sort, tel une bête (3,18-21). Car si aplatisseur absolu il y a, c'est bien la mort. Tout comme l'homme est venu, il s'en va : nu (5,14). Impossible donc de pourvoir sa vie d'une plus-value. En somme, la vanité, ou l'inanité, de la vie humaine est intimement liée à sa fugacité. La vie humaine est éphémère ; elle est buée, vapeur ou simple haleine[10].

2. La frustration qui naît de l'impuissance

Le récit autobiographique de Qohéleth laisse entrevoir la détermination et l'optimisme avec lesquels il s'est lancé dans la poursuite de la connaissance : « Je me suis appliqué à chercher et à examiner par la sagesse tout ce qui se fait sous les cieux » (1,13). Rien dans ce verset ne suggère que Qohéleth envisageait la possibilité d'un échec[11]. Mais sa déception ne tarde pas à transparaître : l'Ecclésiaste déclarera en effet cette quête « mauvaise » (1,13b) et tout projet qu'on pourrait se donner « sous le soleil », « poursuite de vent » (1,14). Même si la structure ne se prête pas à une lecture strictement chronologique et que le récit anticipe sans arrêt la conclusion, le discours de Qohéleth transmet bien l'idée d'un mouvement, d'une progression. L'espoir de trouver « où est le bien de l'homme » (2,3) ne se dissipe pas d'emblée. Notre sage n'est pas prêt à renoncer de si tôt au prix qu'il s'est fixé. Il fait l'essai de toute une série d'activités et de divertissements pour constater toutefois à chaque fois que « cela aussi est vanité » (1,17 ; 2,15 ; 8,14).

La déception et la frustration viennent au moment où l'homme se trouve en prise directe avec la réalité. Elles sont vécues de manière absolue, pourrait-on dire, dès l'entrée dans le monde – quel enfant, quel bébé ne connaît pas la frustration ? Mais l'inévitabilité de la déconvenue s'impose à la conscience humaine au fil du temps. L'homme naïf refuse au début d'en prendre acte ; mais le sage comprend rapidement que le désappointement est inévitable, car la frustration est

---

[9] Nous employons bien sûr le terme dans un sens purement littéraire, sans vouloir en charrier des connotations philosophiques ou religieuses.

[10] C'est le sens précis du mot hébreu *hevel* qu'on traduit par « vanité ». Voir Daniel Lys, *Des contresens du bonheur, ou l'implacable lucidité de Qohéleth*, Poliez-le-Gd, éds du Moulin, 1998, p. 25.

[11] Aussi le choix de l'expression « sous les cieux » ne nous paraît-il pas anodin. Cette tournure semble libre du poids qui s'attache à l'expression apparemment synonyme « sous le soleil » qui, elle, s'emploie presque toujours pour désigner l'endroit où le mal accable l'homme.

inscrite dans la structure même de la création[12] : « Qui pourra redresser ce qui est courbé et qui pourra compléter ce qui manque ? » (7,13 ; cf. 1,15). Tous les efforts de l'homme ne changeront rien à la « matière brute » avec laquelle il doit composer :

« Qui creuse une fosse tombe dedans, qui sape un mur, un serpent le mord ; qui extrait des pierres se blesse avec, qui fend du bois prend un risque. Si le fer est émoussé et qu'on n'en aiguise pas la lame, il faut redoubler de forces » (10,8-10a, BJ).

L'homme ne maîtrise pas son habitat ; son monde suit des lois sur lesquelles il n'a aucune prise. Une partie de sa frustration vient donc de ce qu'il attend plus de son monde que celui-ci ne peut et ne veut lui rendre. Il veut le dominer et le plier à ses desseins ; il veut en tirer profit, mais force lui est d'admettre qu'il en est plus sujet que roi. Et si ce cadre ne suffisait pas à mettre un frein à son élan, sa propre espèce le fait : ce qu'une génération se sera évertuée à asseoir ou à réformer, la génération suivante ne manquera pas de le miner ou de l'abroger (4,13-16). En somme, l'activité humaine semble aussi cyclique et prévisible (3,1-8) que les lois qui régissent les éléments de la nature (1,5-7). Ainsi elle paraît inutile, une perte de temps.

3. La paix qui vient de l'humilité

De sa recherche exhaustive du bien, Qohéleth tire en effet un bilan accablant : « Tout est vanité et poursuite de vent ; il n'y a pas de profit sous le soleil » (2,11). Au vu du sort qui attend le sage comme l'insensé (2,14), Qohéleth se demande pourquoi il s'est évertué à devenir sage (2,15) et il confesse qu'il a « haï la vie », car il a trouvé « détestable ce que les humains font ici-bas, car tout n'est que fumée, course après le vent » (2,17, BFC). Non seulement les réalisations de l'homme sont vaines, mais elles sont accompagnées de tourment : « Tous ses jours sont douleur, et son occupation est chagrin ; même la nuit son cœur ne repose pas. Cela aussi est vanité » (2,23, Darby).

Mais, comme nous l'avons suggéré d'entrée de jeu, cette note sombre ne constitue pas le dernier mot de Qohéleth. Si son discours ressemble par son réalisme et sa franchise à d'autres écrits du Proche Orient ancien[13], il ne sombre pas pour autant dans un nihilisme absolu.

---

[12] Par « création » nous entendons bien sûr celle que nous connaissons, c'est-à-dire la création dans son état de corruption.

[13] Voir par exemple, *L'épopée de Gilgamesh*, Tablette II, col. IV,139-145 ; Suppl. C.E. 40, p. 22 ; *Les maximes de Ptah-Hotep*, Suppl. C.E. 46, p. 13, cité dans Daniel Doré, *Qohélet, Le Siracide ou l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique*, Cahiers Evangile 91, Paris, Le Cerf, sans date, p. 8.

Qohéleth ne recommande ni le suicide ni le rire cynique comme remède au mal qui pèse sur l'homme (8,6)[14]. Au contraire, son dépit laisse place à l'humilité qui agit comme un baume sur son cœur.

Qohéleth reconnaît qu'une grande partie de la souffrance de l'homme vient de son désir insatiable : désir de savoir (1,13), de posséder (4,8), de s'imposer (4,1), de devancer autrui (4,4), de se faire un nom (2,9) ; en un mot, désir de s'agrandir. L'homme est mécontent de son lot et cherche constamment – si ce n'est inconsciemment – à devenir autre qu'il n'est. Or, ce qui caractérise le désir, c'est qu'il se creuse inlassablement : « Tout le travail de l'homme est pour sa bouche, et cependant ses désirs ne sont jamais satisfaits » (6,7, Seg ; cf. 4,8 ; 5,10). L'homme a beau chercher à combler son appétit, il ne fait en réalité que poursuivre le vent : c'est peine perdue ! Celui qui multiplie ses richesses n'en profite pas plus qu'autrui (5,11) et le souci de ses biens le prive même de sommeil (5,12). De même, celui qui poursuit le savoir augmente sa souffrance (1,18) et use son corps en ce faisant (12,12). Ce n'est point la quantité des possessions ou l'ampleur des connaissances qui satisfera l'homme, mais bien plutôt un esprit tranquille : « Mieux vaut une main pleine avec repos, que les deux mains pleines avec travail et poursuite du vent » (4,6, Seg).

Qohéleth arrive ainsi à revoir ses valeurs et ses buts. Après des années de recherche fastidieuse, il reconnaît la futilité de son entreprise : « Qui sait ce qui convient à l'homme pendant sa vie, tout au long des jours de la vie de vanité qu'il passe comme une ombre ? Qui annoncera à l'homme ce qui doit venir après lui sous le soleil ? » (6,12, BJ). Pour autant que l'homme cherche, il ne trouve pas : « J'ai éprouvé tout cela par la sagesse. J'ai dit : Je serai sage. Et la sagesse est restée loin de moi. Ce qui est loin, ce qui est profond, profond, qui peut l'atteindre ? » (7,23, Seg).

C'est donc dans l'humilité que naît la sérénité. Qohéleth développe, pour ainsi dire, une philosophie de la modestie. Il renonce à son projet de tout savoir, sans toutefois mépriser la sagesse ; il prend congé de ses illusions de grandeur, sans toutefois sombrer dans l'inertie (11,1-6). Il se satisfait plutôt des biens dont il peut jouir aujourd'hui et maintenant, tout en acceptant qu'ils ne dureront pas :

« Voici ce que j'ai vu : c'est pour l'homme une chose bonne et belle de manger et de boire, et de jouir du bien-être au milieu de tout le travail qu'il fait sous le soleil, pendant le nombre des jours de vie que Dieu lui a donnés ; car c'est là sa part » (5,18, Seg).

---

[14] Cf. le *Dialogue du pessimisme*, dans W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford University Press, 1960, pp. 138-149.

4. L'homme, n'a-t-il pas plus à espérer que l'animal ?

Mais est-ce à dire que l'homme n'a plus à attendre de la vie que de jouir des plaisirs simples qu'elle lui offre ? Le lot de l'humanité ne se distingue-t-il vraiment en rien de celui de l'animal ? Depuis l'Antiquité grecque, des philosophes ont essayé de concilier l'homme avec un tel sort. Démocrite a décrit l'homme comme un agrégat d'atomes, destiné à se désagréger comme n'importe quelle entité physique. Nietzsche a interprété nos idées d'une vie après la mort et d'un au-delà comme maladives, résultant d'une incapacité à accepter la vie telle qu'elle est. Et Heidegger a décrit l'être humain en termes d'existentiaux, l'un des plus essentiels étant « l'être-pour-la-mort ». Dans cette perspective, la mort n'est plus comprise comme un accident ou un passage nécessaire, mais comme la fin naturelle du *Dasein*[15]. Il s'ensuit qu'une vie véridique et authentique ne peut partir que de cette donnée fondamentale[16]. Construisant sur de tels « acquis », les postmodernistes nous prescrivent le matérialisme résolu comme le remède à notre angoisse de la mort[17].

L'Ecclésiaste n'a-t-il fait qu'anticiper cette voie ? Son message rejoint-il en dernière analyse celui de la philosophie matérialiste ? Rien ne serait plus faux. Le ciel de Qohéleth n'est pas vide. Dieu y est bien présent et c'est de sa sainte demeure qu'il gère souverainement tout ce qui se fait sous les cieux. Si à première lecture la présence du « créateur » (12,1) de l'univers n'est pas évidente, c'est que le discours de Qohéleth semble (au premier abord) en faire abstraction. Il promène son regard (et le nôtre) sur le monde et les choses, considérés en eux-mêmes. Mais l'apparent silence de Dieu est assourdissant. Il est comme le soleil, ce cadre lourd et pesant de l'activité humaine qui surplombe le tout. Pendant que l'homme s'acharne à trouver un sens à sa vie, pendant qu'il cherche déses-

---

[15] Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad. par Emmanuel MARTINEAU, édition numérique hors-commerce, http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf.

[16] L'authenticité comme l'angoisse sont des concepts profondément heideggériens. Ils sont toutefois rarement absents (du moins implicitement) des discours anthropologiques et philosophiques contemporains.

[17] A titre d'exemple, le nietzschéen contemporain, Gianni Vattimo, attribue le malaise de notre société au fait que nous n'avons pas tiré les conséquences de notre sortie de la modernité. Il prône une attitude postmoderne jusqu'au-boutiste (*En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, 169 p.). Du côté français, Michel Onfray prêche un athéisme serein qui renouerait avec un hédonisme de type épicurien (*Contre-histoire de la philosophie*, 12 CD, Frémeaux et Associés, 2005).

pérément son bonheur dans les biens de ce monde, Dieu attend patiemment que l'homme s'arrête un instant pour lever les yeux vers lui.

En effet, c'est au fur et à mesure que Qohéleth s'apaise pour prendre conscience de la bonté de Dieu qu'il peut renoncer à son amertume et reprendre goût à la vie (11,1-6). Il retrouve sa force non point en acquiesçant à sa finitude, en s'acceptant comme « être-pour-la-mort », mais en se soumettant à la souveraineté de Dieu. Car le plaisir que l'homme peut tirer du fruit de son travail, c'est justement un *don* de ce Dieu bienveillant :

« J'ai reconnu qu'il n'y a de bonheur pour eux qu'à se réjouir et à se donner du bien-être pendant leur vie ; mais que, si un homme mange et boit et jouit du bien-être au milieu de tout son travail, c'est là un don de Dieu » (3,12, Seg).

L'espoir de l'homme selon Qohéleth, « terrien », diffère peu de celui de l'animal dans ce sens que son plaisir est « animalier » et que le bien qu'il peut connaître est forcément lié à la matière, lui-même étant formé de la matière. Sa part est la joie qu'il peut tirer des plaisirs de table, de la compagnie humaine, de la sexualité, des richesses, des activités diverses, de la paix et de la sécurité. Le mal dont il peut être protégé est la souffrance (8,5), la ruine (7,16-18) et la honte (7,26b ; 8,5), qui découlent toutes de situations concrètes[18]. Mais ce bien et ce mal « terrestres » s'ancrent dans un monde « céleste », dans un monde invisible et spirituel, lequel sous-tend le tout[19]. Etre en phase avec cette réalité ultime, c'est ce qui seul permet de jouir des biens créationnels. Car c'est Dieu qui répartit le bien et le mal d'après son bon vouloir et c'est sa faveur qui garantit le succès et le bonheur.

5. « Or la foi est l'assurance des choses qu'on espère… »

Se peut-il que cette foi ne soit qu'un ajout superflu à une philosophie autrement hédoniste et matérialiste ? Est-il même possible qu'une main étrangère ait apporté cette touche pieuse[20] ? Aucune-

[18] Il faut insister sur l'expérience du malheur, car le sage n'est à l'abri ni de la souffrance (1,18 ; 8,6) ni de l'adversité (7,14) ni de l'infortune (8,14).

[19] C'est ce support spirituel qui ôte aux biens terrestres tout caractère relatif. Qohéleth peut bien parler du bien ou du mal en termes absolus (cf. 5,12.15 ; 6,1s ; 7,7 ; 8,11s ; 9,3 ; 10,5 ; 11,10 ; 12,14 [pour le mal] ; 2,24 ; 3,12s ; 5,18 ; 7,20 ; 9,18 ; 12,14 [pour le bien]), parce que ce n'est justement pas l'homme qui en détermine la valeur.

[20] On part en général du principe que les propos jugés hérétiques ont été fléchis dans le sens de la sagesse et de la piété israélite. Cf. M. Eaton, *op. cit.*, p. 28 ; ➔

ment. D'abord, Dieu est par trop omniprésent dans ce livre pour y être accessoire. C'est Dieu après tout qui a imposé à l'homme la « tâche pénible » de « chercher et d'examiner par la sagesse tout ce qui se fait sous le soleil » (1,13). De même, c'est Dieu qui a ordonné les choses de manière à ce que l'homme se trouve à défaire ou à refaire ce qu'il a réalisé (3,10). C'est Dieu qui a fixé les temps et les saisons (3,10s ; cf. Ac 17,26) ; c'est de sa main que viennent les bons et les mauvais jours (7,14). Si « heur et malheur » arrivent à tous (9,11), c'est l'œuvre de Dieu, en dernière analyse. Bref, c'est lui seul qui maîtrise le souffle de l'homme et en détermine la durée (5,5.17).

Ensuite, la philosophie de Qohéleth ne *peut* se comprendre qu'à la lumière de sa foi. Ce qui permet justement à Qohéleth de réajuster ses objectifs et de se contenter d'une vie taillée à sa mesure, c'est qu'il réexamine les données dans la perspective de la grâce. Dieu est le sujet essentiel, bien qu'apparemment discret, de sa réflexion. C'est lui qui transforme lentement mais sûrement la vision de Qohéleth. Le chemin que parcourt Qohéleth ne ressemble effectivement en rien à celui, « long et ardu », de l'athée qui doit s'évertuer à se défaire de ses illusions[21] ; il ressemble plutôt au voyage d'un bateau qui, tout en étant balloté par vents et marées arrive, comme par navigation satellite, au bon port. Qohéleth peut accepter la vanité de ce monde ; il peut se réconcilier avec son ignorance et avec l'évanescence de sa vie, précisément parce qu'il est piloté par la certitude que « les justes et les sages avec leurs œuvres sont dans la main de Dieu » (9,1, BJ). Même face à la propagation du mal (8,11), il peut confesser que « celui qui est agréable à Dieu » y échappera (7,18.26b).

La vision du monde de Qohéleth est donc profondément croyante. Sa foi correspond parfaitement à la définition qu'en donne l'auteur de l'épître aux Hébreux : « La foi est l'assurance des choses qu'on espère, et la conviction de celles qu'on ne voit pas » (He 11,1, Darby). Qohéleth ressemble en effet au Père de la foi qui, tout en voyant son corps usé, ne douta pas de la promesse de Dieu (Rm 4,19s). Comme Abraham, Qohéleth refuse de laisser l'expérience lui dicter sa pensée ; il voit bien l'injustice (3,16 ; 4,1), l'absence de juste rétribution (7,15 ; 9,11) ; il observe le malheur fondre sur tout un chacun (9,12) ; il prend conscience du sort commun qui les attend tous (2,14-16 ; 3,19 ; 9,2s), il avoue ne pas savoir ce qui sera après (9,1 ; 10,14 ;

Sylvain Romerowski, *Pour apprendre à vivre la vie telle qu'elle est*. A l'écoute du Qohéleth (l'Ecclésiaste), Nogent-sur-Marne, éds de l'Institut Biblique, 2009, pp. 36s.

[21] Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1972, p. 24.

11,2.6), mais en dépit de tout, il confesse que tandis « qu'il n'y aura pas de bonheur pour le méchant » [...] « parce qu'il est sans crainte devant la face de Dieu » (8,13), « *tout* ira bien pour ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils craignent sa face » (8,12, Darby[22]). Le fondement ultime de l'apaisement de Qohéleth, c'est donc la foi que Dieu « existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (He 11,6)[23].

La sagesse de Qohéleth ne prétend nullement savoir, mais se contente de se reposer en Celui qui, lui, sait. Elle consent à marcher par la foi et non par la vue.

6. « Car la création a été soumise à la vanité, – non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise »

Ce sont justement les yeux de la foi qui permettent à Qohéleth de percevoir un sens derrière les données chaotiques. Ce que ses cinq sens ne pouvaient observer, son cœur le sait : « Dieu a fait l'homme droit, mais eux ils ont cherché une foule de complications » (7,29). Cette vérité, à savoir que le malheur de l'homme ne trouve pas son origine en Dieu (qui a créé toutes choses bonnes), mais dans la perversion de l'espèce humaine, c'est la Révélation divine qui le lui dit[24].

---

[22] La version Darby met en italique le mot « tout » non pas pour le souligner, mais pour indiquer que ce mot a été inséré pour faciliter la lecture. Le mot ne figure pas dans le texte hébreu.

[23] La solution qui consiste à relever dans l'Ecclésiaste des thèses contradictoires, provenant de plumes indépendantes, n'explique pas pourquoi ces thèses sont aussi entremêlées. Si l'on découpait le texte en fonction, on se retrouverait tout simplement avec deux (ou plusieurs) écrits décousus et d'une banalité étonnante.

[24] On peut bien sûr débattre la question du rapport entre la connaissance qui vient de la Révélation et celle qui s'acquiert à partir des données sensibles. Celui qui se réclame de la raison seule prétend ne se fier qu'aux données sensibles. On pourrait argumenter que le croyant ne dispose pas d'autres données empiriques que le non-croyant et que ces données suffisent à elles-mêmes pour « prouver l'existence de Dieu », comme le sous-entend l'argument de Paul (Rm 1,19s). Toute dichotomie que l'on tenterait d'introduire entre le sensible et le suprasensible est sans doute artificielle et induit par conséquent en erreur, du fait que le sensible est imprégné de son Créateur transcendant-immanent (Ps 102,20 ; Ps 115,3 ; Ac 17,28). Il convient en tout cas de faire remarquer que la position « athée » ne repose pas plus sur des faits vérifiables et répétables que ne le fait la position croyante. Toutes deux s'appuient en réalité sur des témoignages, et le choix des témoignages auxquels on prête foi s'opère à partir de certains présupposés fondamentaux. Ainsi considérée, la « foi » commande les deux « philosophies », croyante et non-croyante. Et c'est en fonction de cette adhésion à une certaine vision du monde que l'on tend à interpréter les « faits ».

Bien que l'Ecclésiaste paraisse dépourvu d'éléments spécifiques de la foi israélite (le Tétragramme, des références à la communauté et à l'histoire israélites, etc.), son discours regorge de réminiscences de la loi de Moïse et tout particulièrement des premiers chapitres de la Genèse. Que ce soit la morsure de la mort, l'aliénation entre l'homme et la femme (7,26) ou la malédiction de la terre, tout rappelle la transgression de l'alliance adamique.

L'état absurde des choses, le fait que « la course ne revient pas aux plus rapides, ni le combat aux héros, qu'il n'y a pas de pain pour les sages, pas de richesse pour les intelligents, pas de faveur pour les savants » (9,11, BJ), le fait que le sage meurt comme l'insensé, n'est ni « normal » ni permanent, mais le fait du décret divin. Comme l'affirme Paul, la frustration de la création est due à une « force majeure ». C'est Dieu lui-même qui a soumis la création à la vanité (Rm 8,20, Seg)[25].

Mais si Dieu a tout enfermé, sans discrimination, dans les conséquences de la rébellion, s'il a orienté les choses au point où même le sage ne comprend pas, c'est pour « éprouver » l'homme. Cette épreuve n'a rien de capricieux. Elle ne vise pas à procurer à son auteur un plaisir pervers – seul l'homme tordu pourrait concevoir un tel dessein – elle sert au contraire à « humilier » l'homme, c'est-à-dire à le ramener vers son sol originaire, l'« humus » d'où il a été tiré. Formé de la terre et hôte du même esprit que les bêtes sauvages, l'homme n'est que cette simple créature dépendant, pour son souffle vital, de celui qui le lui a insufflé :

« Je me dis en moi-même, en ce qui concerne les enfants des hommes : c'est pour que Dieu les éprouve et leur montre qu'ils sont des bêtes. Car le sort de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique : comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, et c'est un même souffle qu'ils ont tous les deux. La supériorité de l'homme sur la bête est nulle, car tout est vanité » (3,18s, BJ ; cf. Gn 3,19).

Enivré qu'il était de son importance, aspirant à s'élever au-dessus de la terre, l'homme a dû dégriser. Dieu a dû l'enfermer sous le soleil pour lui faire comprendre que « Dieu est aux cieux » et que l'homme est « sur la terre » (5,1). Entre les deux, ciel et terre, il n'y a pas de commune mesure. Cette leçon n'est toutefois pas censée écraser l'homme ; Dieu dose avec une précision inégalable le bien et le mal qu'il fait advenir à l'homme et jamais il ne le lui retire les

---

[25] L'idée selon laquelle ce serait Adam ou Satan qui aurait soumis la création à la vanité ne cadre pas avec le concept de la souveraineté de Dieu qui est si présente dans ce livre, y compris dans ce chapitre (Rm 8,28-39).

bienfaits du soleil (11,7 ; cf. Mt 5,45). Car ce que Dieu vise, c'est le *bien* de l'homme. Et ce bien consiste à craindre celui qui seul peut décider du sort de chaque être vivant (9,12). La pédagogie divine recommence donc là où le premier homme a trébuché : à l'endroit où ont surgi l'*hybris* et la folie. A la place de la prétention et de la sottise, Dieu doit faire naître et croître de la crainte et de la sagesse (3,14), car c'est par elles que l'homme retrouvera l'accès à l'arbre de la vie (Gn 2,9 ; 3,22 ; Ap 22,14 ; cf. Qo 2,14 ; 10,2). Ainsi Dieu s'applique à faire passer la race humaine de la préoccupation pénible de comprendre ce qui se fait sous le soleil (1,13) à la simple jouissance des biens terrestres dans la crainte de Dieu (5,19). L'épreuve humiliante et fatigante (1,13) se transforme sous la main divine en occupation salutaire (5,19)[26] :

« De plus, tout homme à qui Dieu donne richesse et ressources et à qui il a laissé la faculté d'en manger, d'en prendre sa part et de jouir de son travail, c'est là un don de Dieu ; non, il ne songe guère aux jours de sa vie, tant que Dieu le tient attentif à la joie de son cœur » (5,18s).

7. « Il y a un temps pour tout… » (3,1)

Qohéleth vient en effet à reconnaître le doigt de Dieu dans « tout ce qui se fait sous le soleil ». Même ce que l'homme pense faire de façon autonome, indépendamment de Dieu, n'échappe pas aux règles de la gestion divine. Certes, l'oppression, la corruption et la méchanceté sont le fruit du cœur des « fils de l'homme » (8,11), mais leur durée est déterminée par Dieu. De même que les saisons de la vie humaine sont régies par des lois que Dieu a établies, de même les « temps » sont fixés par sa main :

« J'ai considéré les occupations que Dieu a imposées aux humains. Dieu a établi pour chaque événement le moment qui convient. Il nous a aussi donné le désir de connaître à la fois le passé et l'avenir. Pourtant nous ne parvenons pas à connaître l'œuvre de Dieu dans sa totalité » (3,10s, BFC).

---

[26] Même racine *ʿnh* en 1,13 et 5,19 : *hw' ʿinyan rāʿ nātan 'ĕlōhîm li*b̲*nê hā'ādām laʿănôt bô*. Dieu donne aux fils de l'homme la tâche pénible de chercher par la sagesse tout ce qui se fait sous le soleil « afin qu'ils s'y fatiguent » (1,13, Darby ; cf. 3,10). En revanche, le don de jouir de ses biens sert à « occuper le cœur de l'homme à la joie » (BJ), afin qu'il ne songe pas outre mesure à la durée de sa vie : *kî lō' harbah yizkōr eṯ-yᵉmê ḥayyāw kî hā'elôhîm maʿăneh bᵉśimḥaṯ libô*. La variété des traductions proposées témoigne de la difficulté que nous avons à cerner le sens précis de cette racine dans ses différents contextes. Ce qui est certain, c'est qu'on passe dans ces deux passages d'un ton plutôt morne à un ton plus gai.

Certes, même le sage ne peut espérer pénétrer l'œuvre divine et encore moins la saisir dans sa totalité, mais il reconnaît que « [Dieu] fait toute chose belle en son temps » (3,11). En effet, Dieu établit des saisons pour l'espèce humaine comme pour l'individu, avec une pédagogie inégalable. Tout comme pour chaque individu « il y a un temps pour chercher et un temps pour perdre » (3,6), ainsi est-il donné à l'humanité tout entière un temps pour s'interroger, pour examiner les faits et les événements, mais le moment viendra où ce temps ne sera plus. Qohéleth prend conscience en effet que cette vie ici-bas, qu'il éprouve comme sempiternelle, ne dure en réalité qu'un temps. La vie de l'homme « sous le soleil » est un temps d'injustice, un temps « où l'homme a sur l'homme le pouvoir de lui faire du mal » (8,9). C'est un temps où Dieu n'intervient pas forcément pour rectifier les torts et pour faire justice (8,11s). Un temps où il laisse l'homme chercher sa face, un temps où l'homme doit observer tout ce qui se fait sous le soleil et trouver le chemin de la sagesse (1,13). Ce temps n'est donc *heureusement* que passager, car il doit laisser la place au temps où « Dieu amènera en jugement toutes les actions de l'homme, tout ce qui est caché, que ce soit bien ou mal » (12,14, BJ). Le concept de jugement apparaît en effet dans l'Ecclésiaste comme corollaire de celui du temps : « Oui, il y a pour chaque chose un temps et un jugement » (8,16). « Et je me dis en moi-même : le juste et le criminel, Dieu les jugera, car il y a un temps pour toutes choses et pour toute action ici » (3,17, BJ).

Qohéleth ne semble pas connaître la doctrine de la résurrection[27], mais malgré ce « handicap », il sait que la condition humaine ne perdurera pas toujours dans son état actuel. L'indigent et l'opprimé ne seront pas toujours dominés par l'injuste et le méchant. De même le sage ne sera pas toujours soumis à l'insensé (10,6). La sagesse de Qohéleth réside justement en ce qu'il « connaît le temps et le jugement » (8,5) et ce savoir le rend « plus fort que dix gouverneurs » (7,19, Seg). Parce qu'il sait que ce n'est pas l'heure de la justice, il peut renoncer à la vengeance. Il peut se plier aux exigences du moment, sachant qu'elles sont provisoires. Ainsi, sans pécher, il peut tolérer les caprices du roi (8,2-4) et tenir tête aux gouverneurs (10,4).

---

[27] Il semblerait en lisant 3,21 que l'idée d'une vie après la mort n'était pas étrangère à Qohéleth, mais elle ne paraît pas développée au point où Daniel la formule (Dn 12,2). Nous ne croyons pas que cette absence de foi ferme dans la doctrine de la résurrection s'explique par le goût de subversion, ni que nous ayons là une preuve de la pensée hétérodoxe du penseur original. Nous y voyons au contraire un aveu d'ignorance sincère et, partant, un indice éventuel d'une date de rédaction antérieure aux Ve-IVe siècles.

Il gardera son sang-froid face à l'oppression (7,8) et se tiendra loin des révoltes (8,2-4 ; 10,20), car il sait qu'il en est un qui voit et peut tout, mais attend le moment convenable pour remettre les pendules à l'heure[28].

8. Christ, notre espérance

L'Ecclésiaste nous fournit un modèle de conversion et de sanctification[29]. Il illustre comment la foi s'approfondit jusqu'à l'emporter sur le doute et il nous donne l'exemple de celui qui se dépouille petit à petit de ses illusions de grandeur, comme de ses désirs insensés, pour craindre celui qui jugera toute œuvre, soit bonne soit mauvaise[30]. Une telle perspective met à mal la sagesse humaniste qui ne compose qu'avec la raison humaine et ses notions limitées, voire tordues, de la justice et du bien de l'homme. La sérénité et la force de Qohéleth résident précisément en ce que celui-ci comprend qu'il ne peut pas saisir la pensée de Dieu, mais que celle-ci régit bel et bien le monde. Tout suit le plan de la sagesse divine.

Aussi l'espérance de Qohéleth est-elle maximale, car elle repose entièrement sur ce Dieu créateur de toute chose, auteur de la vie et suprême juge. Les yeux de Qohéleth ne s'arrêtent pas à « tout ce qui se fait sous le soleil », mais s'élèvent résolument au-dessus pour contempler le soleil lui-même et pour jouir de sa douceur : « La lumière est douce, et il est agréable aux yeux de voir le soleil » (11,7, Seg). Ainsi notre prédicateur respire-t-il le contentement.

Dans une ère marquée par le désir débridé et l'insatisfaction, nous avons tout à gagner à nous mettre à l'école de sagesse de l'Ecclésiaste. Nous devons apprendre à nous réjouir de la part que Dieu nous a donnée et à marcher humblement devant lui (5,6b ; 12,13 ; cf. Mi 6,8). Nous devons renoncer à la vengeance et nous soumettre aux autorités (8,1-5 ; 10,4)[31]. Nous n'avons pas à nous agiter quand nous

---

[28] Ce modèle de sagesse ne signifie évidemment pas que Qohéleth ait toujours su vivre en fonction de son savoir (cf. 7,20.23).

[29] Par « conversion » nous n'entendons pas le passage du statut de « non-croyant » à celui de « croyant ». Nous signifions plutôt ce à quoi chaque être humain est appelé sans arrêt, qu'il soit déjà croyant ou non, c'est-à-dire laisser Dieu transformer son esprit (Rm 12,2).

[30] A nouveau, nous ne parlons pas ici de façon absolue, mais plutôt en termes d'évolution certaine et progressive. Le combat de la foi se livre tous les jours et du point de vue du croyant, la victoire n'est jamais entièrement acquise.

[31] L'ordre de se soumettre aux autorités humaines est soumis évidemment à celui d'obéir d'abord à Dieu (cf. Ac 4,19 ; 5,29).

voyons le méchant réussir dans ses voies, ni trembler lorsque le mal nous atteint, mais nous rappeler que c'est Dieu qui tient les rênes du monde : il dirige toutes choses selon sa sagesse parfaite.

Nous vivons sous le même soleil que Qohéleth. Tels « les fils de l'homme », nous sommes soumis avec la création à la même frustration et destinés au même sort que lui. A la différence de Qohéleth, toutefois, nous bénéficions de la lumière accrue qu'apporte la fin de la révélation divine. Notre frère dans la foi, Qohéleth, gémissait, ne voyant ni libérateur pour les captifs, ni consolateur pour les opprimés (4,1). En revanche, nous savons que l'Oint de Dieu est venu « annoncer de bonnes nouvelles aux pauvres, publier aux captifs la délivrance [...] et renvoyer libres ceux qui sont piétinés ». Bref, il a inauguré « l'an agréable du Seigneur » (Lc 4,18, Darby) que ne cessaient pas de proclamer les prophètes de l'Ancienne Alliance. En Christ, le temps du jugement et du salut est arrivé et, privilège inouï, nous connaissons le nom personnel de ce Messie-sauveur : Jésus-Christ. C'est lui notre espérance (1 Tm 1,1). Par lui nous sommes « liés à la vie » (Qo 9,4).

La mort est venue par un seul homme. L'insoumission du premier couple a assujetti tous au règne du péché et à la colère divine. Mais le seul que la mort n'a pas pu retenir, c'est le Christ ; son Esprit seul peut vaincre l'esprit de mort que sont l'incroyance et l'impiété[32] : « Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Rm 6,23, BJ). Dieu a soumis en effet la création à la vanité, mais en Jésus-Christ, il a prononcé une parole de vie et de grâce. En lui, il prépare la libération de toute la création. Il œuvre en vue de l'établissement d'une nouvelle humanité, d'une nouvelle société où Christ – image parfaite du Père éternel – sera tout en tous (Ep 1,23 ; cf. 1 Co 15,28).

Assujettis, mais avec l'espérance de la rédemption : conclusion

Nous goûtons déjà des prémices de ce salut, mais comme Qohéleth, nous vivons toujours dans cette tension entre la foi et la vue.

---

32 En amont de cet esprit de mort humain, il y a aussi bien sûr celui de l'adversaire de Dieu, « le père du mensonge » qui a été « meurtrier dès le commencement » (Jn 8,44, Seg).

Nous nous trouvons comme à cheval entre le déjà et le pas encore, « car c'est *en espérance* que nous sommes sauvés » (Rm 8,24, Seg).

Ce que nous espérons n'est en effet pas encore manifeste. Nous « attendons avec impatience » la *parousia*, la révélation de la gloire de Dieu qui mettra à nu toute œuvre, qu'elle soit inspirée de la lumière ou des ténèbres (cf. Qo 12,14). Bien plus, nous attendons notre libération finale : nous « qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps » (Rm 8,22). Et nous ne sommes pas seuls à espérer :

« Aussi la création attend-elle avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu. Car la création a été soumise à la vanité, – non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise, avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,20s, Seg).

L'avenir de l'humanité et l'avenir de la création sont intimement liés au Christ et à sa manifestation : ce qu'attend la création, c'est « la révélation des fils de Dieu » (Rm 8,19) et sa destinée, c'est d'« avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,20). Notre responsabilité n'est donc pas seulement à l'endroit de nous-mêmes et de nos frères et sœurs ; elle est également envers toute la création dont le sort est intimement lié au nôtre. Tout comme nous, la création attend, elle aussi, sa « renaissance » (Rm 8,22).

Nous devons donc vivre cette dernière heure d'attente dans la sagesse ; cela implique une attitude responsable vis-à-vis des biens que Dieu nous a confiés et une sollicitude réelle pour la gestion de ce monde. Nous devons nous montrer des serviteurs fidèles voire astucieux. Notre souci premier doit toutefois toujours être celui de laisser le Christ régner souverainement en et parmi nous. Notre raison d'être, après tout, c'est de refléter sa gloire (Rm 8,29 ; Gn 1,26). Comment ce reflet se traduira concrètement en termes d'engagement dans ce monde dépendra de lui, car « c'est *lui* qui a fait des dons particuliers aux hommes » (Ep 4,11, BFC).

Nous, l'Eglise, nous ne sommes que les membres du corps du Christ. C'est lui, la tête. Ce n'est qu'en suivant *ses* directives, en exécutant *ses* ordres, que nous pourrons faire fonction de « sel de la terre ». Nous ne préserverons donc l'espoir du monde que dans la mesure où nous nous nourrirons de la sève du Cep. Attachons-nous donc à la vie et abreuvons-nous de l'Esprit du Christ ; alors sa sagesse fera aboutir tout ce que notre « main trouve à faire » (Qo 9,10, Seg ; cf. 7,18 ; 10,10 ; Za 6,8).

■

Ḥokhma 102/2012, pp. 51-65

Espérance chrétienne et vie présente

par Nicolas Farelly,
professeur associé de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine et directeur de l'Ecole Pastorale de Massy

Il existe aujourd'hui une très grande diversité, et, de fait, une très grande confusion quant à ce que les chrétiens pensent et croient sur la mort et ce qui les attend « après la mort ». Si de plus en plus se disent « agnostiques » sur ces questions, il demeure surprenant de percevoir à quel point beaucoup sont toujours « platoniciens » sans le savoir : ils se pensent bel et bien prisonniers de leur corps et attendent qu'à la mort, leur âme en soit libérée en vue d'une existence céleste, désincarnée et éternelle[1]. Or, il fait peu de doute que ce « platonisme chrétien », qu'il soit fermement défendu ou non, impacte la manière dont les chrétiens mènent leurs vies, dans le présent.

Prenons quelques exemples de conséquences fâcheuses d'une telle pensée. Si, comme beaucoup le pensent encore, le monde que nous connaissons sera détruit lors du jugement dernier, alors il n'y a pas grand intérêt à protéger notre environnement. Si le but de notre vie est de fuir le monde matériel pour une forme de vie « spirituelle », alors il n'est pas non plus évident de trouver des motivations suffisantes pour œuvrer dans le domaine de la justice sociale ou pour la paix dans le monde. Si notre espérance ultime est une forme de vie céleste, désincarnée, nous n'accorderons pas beaucoup d'importance à notre corporalité présente : celle-ci n'est-elle pas passagère, inférieure à la vie qui nous attend dans les cieux ? Plus encore, n'avons-nous pas hâte d'en être « libérés » ? Il est clair qu'avec une telle

---

[1] A ce propos, voir le bel et clairvoyant ouvrage d'Oscar Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ? Le témoignage du Nouveau Testament*, Paris/Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956.

eschatologie, la présence chrétienne active dans et pour le monde ne va pas de soi.

Notre espérance, quelle qu'elle soit, impacte notre présent. Dans ce qui suit, nous nous attarderons sur certaines facettes fondamentales de l'espérance chrétienne selon le Nouveau Testament. Dans un deuxième temps, nous ouvrirons quelques pistes permettant d'envisager comment l'espérance est appelée à changer notre vécu terrestre présent, à motiver notre action en faveur de la transformation, de la délivrance et du salut de notre monde. Il sera donc question d'eschatologie dite « conséquente ».

« Aller au ciel après la mort » : une parodie d'espérance chrétienne

Quelle est l'espérance chrétienne selon le Nouveau Testament ? Qu'attendent les chrétiens, ultimement ? Au risque de surprendre, malgré une piété fort répandue, et ce que tant de nos contemporains présument de la foi chrétienne, l'espérance chrétienne ultime *n'est pas* d'aller au ciel après la mort. De même, notre but ultime n'est pas la survivance de l'âme, dans les lieux célestes, auprès de Dieu. Bref, il n'y a pas une once de platonisme dans cette espérance-là.

Au-delà des caricatures (les chrétiens allongés sur leur nuage, une harpe à la main, chantant les louanges de Dieu), le Nouveau Testament n'évoque que très rarement le fait d'aller au ciel ou au paradis après la mort. Et quand il parle de « paradis » comme d'une destination *post-mortem*, il le considère seulement comme un lieu temporaire : il n'est pas, pour ses auteurs, la destination *finale* des chrétiens[2]. Par exemple, quand Jésus dit au malfaiteur sur la croix « aujourd'hui tu seras avec moi au paradis [*paradeisos*] » (Lc 23,43), il n'indique pas là leur destination finale puisque Jésus ressuscite le surlendemain et qu'il est présent corporellement à Jérusalem et dans sa région. Pareillement, quand il déclare à ses disciples « il y a beaucoup de demeures [*moné*] dans la maison de mon Père » (Jn 14,2), il semble bien désigner le paradis, mais le terme utilisé dénote une demeure temporaire : une halte, un arrêt, un séjour. Certes, le texte bien connu de Paul dans sa Première épître aux Thessaloniciens semble à première lecture dire exactement l'inverse : « Ensuite, nous les vivants qui restons, nous serons enlevés ensemble avec eux [les morts

[2] Sur ce point, voir par exemple Nicholas T. Wright, *Surprised by Hope*, London, SPCK, 2007, pp. 52s, 162s, ainsi que son analyse plus technique dans le magistral *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 3, Minneapolis, MN, Fortress, 2003, p. 216.

ressuscités], dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs ; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur » (1 Th 4,17). Mais ce texte ne doit pas être compris littéralement : la métaphore « des nuées » et des « airs » évoque l'image utilisée en Dn 7,13s pour parler de la fidélité de Dieu à l'égard des justes[3].

Ainsi, pour les auteurs du Nouveau Testament, et à la suite de la pensée juive qui recevait comme fondamentale l'affirmation de Dn 12,2[4], le paradis est le lieu où le peuple de Dieu est « en repos », « en attente », après la mort. Jamais les auteurs bibliques ne le considèrent comme une destination finale et définitive. Leur espérance ultime ne se trouve pas là. Pour le chrétien, placer son espérance dans le paradis est donc parodier, ou tout au moins grandement limiter, l'enseignement biblique. L'espérance chrétienne se trouve ailleurs, au-delà du paradis.

Mais où ? Le témoignage biblique est unanime : l'espérance chrétienne a pour visée la résurrection. Paul déclare aux Philippiens que, pour lui, « la vie, c'est le Christ et la mort est un gain ». Alors qu'il était en prison, il désirait quitter sa vie dans la chair, sa vie de souffrance pour « s'en aller et être avec le Christ » (Ph 1,21-23). Il faisait donc très certainement référence au paradis, à une forme de vie céleste, après sa mort physique. Mais nous découvrons deux chapitres plus loin qu'il ne pensait pas passer l'éternité « au paradis » ou « au ciel ». Non, il ne pensait ce temps que comme un prélude à quelque chose de bien meilleur, glorieux et heureux. En Ph 3,10-11, il écrit : « Il s'agit maintenant de le connaître, lui [Christ], ainsi que la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en étant configurés à lui dans la mort, pour parvenir, si possible, à la résurrection d'entre les morts » (voir aussi Ph 3,20-21). Pour Paul, l'espérance chrétienne ultime était la résurrection des morts.

Ainsi, les premiers chrétiens pensaient « la vie après la mort » de manière séquentielle, en deux temps : tout d'abord la mort et le temps de repos qui s'ensuit ; puis, une nouvelle existence corporelle dans un monde renouvelé, recréé. Une nouvelle création !

---

[3] *Contra* Samuel NGayuhembaka, *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor & Fides, 1994, pp. 44s, pour qui « L'eschatologie de Paul en ce passage est [...] nettement transcendantale et ne saurait s'expliquer par une tradition juive palestinienne. Elle dépend d'une tradition juive hellénistique ».

[4] David Daube, « On Acts 23: Sadducees and Angels », *Journal of Biblical Literature*, 109/1990, p. 493.

La résurrection de Jésus comme prototype de la résurrection des humains

Avant d'en dire davantage sur la résurrection des corps et la nouvelle création, attardons-nous brièvement sur ce qui a motivé les premiers chrétiens à penser cela, à croire, à espérer cette résurrection des humains après la période d'attente dans la mort. Pour l'exprimer le plus simplement possible, cette espérance chrétienne était pour eux fondée sur la résurrection de Jésus-Christ, qu'ils considéraient comme « les prémices » de la résurrection des humains, d'une nouvelle vie corporelle après la mort corporelle. Ce que Dieu avait fait suprêmement en Jésus-Christ, il le ferait de nouveau, non seulement pour les humains, mais aussi pour toute sa création.

Que savons-nous, toujours sur la base des textes bibliques, de la résurrection de Jésus ? Dans les évangiles, les récits de la résurrection font plusieurs constats. Premièrement, le tombeau est trouvé vide le matin de Pâque, notamment par des femmes : son corps a disparu (Mt 28,1-7 ; Mc 16,1-7 ; Lc 24,1-8 ; Jn 20,1-2). Mais très vite, Jésus se montre : il est vivant et ce, corporellement. Or, et c'est là un deuxième constat fort intrigant : en ressuscitant, Jésus n'est pas revenu à son état corporel antérieur. Sa résurrection, contrairement par exemple à celle de Lazare dans le Quatrième évangile (Jn 11,38-44), n'est pas une simple ressuscitation, un simple « retour » à la vie. A ceux qu'il rencontre, Jésus se donne effectivement à voir, mais d'une manière qui échappe aux lois de notre espace et de notre temps. Il apparaît corporellement, mais en passant à travers des portes fermées à clef (*e.g.* Jn 20,19s). Pourtant, il n'est ni « esprit », ni « fantôme » : il a toujours un corps, qui n'est d'ailleurs pas sans points communs avec son corps *ante mortem*. Son corps ressuscité a gardé les stigmates de sa crucifixion (Lc 24,36.40 ; Jn 20,20.26-27) ! Mais ce qui est troublant, c'est qu'il est parfois reconnaissable immédiatement, et à d'autres moments reconnaissable par les seuls yeux de la foi. L'exemple de l'entretien entre Jésus et Marie de Magdala le matin de Pâque est tout particulièrement parlant : « Après avoir dit cela, elle se retourna ; elle voit Jésus, debout ; mais elle ne savait pas que c'était Jésus » (Jn 20,14). Comment a-t-elle pu *voir* Jésus sans le reconnaître ? Comment a-t-elle pu le confondre avec le jardinier ? Certes, elle ne s'attendait pas à le voir, vivant, debout devant elle. Mais ne pas le reconnaître ? Plusieurs scènes similaires sont relatées dans les évangiles, si bien que l'on ne peut pas simplement accuser Marie de manquer de clairvoyance, ou d'avoir les yeux obstrués par les larmes (voir également Jn 21,4s et Lc 24,16 : « Leurs yeux étaient

empêchés de le reconnaître »). Dans ces cas[5], Jésus dut non seulement se montrer, mais plus encore, se dévoiler, pour que ses disciples distinguent en lui leur maître (Lc 24,30s ; Jn 20,16 ; 21,6s).

Les évangiles n'en disent pas davantage sur de quelconques implications de la résurrection corporelle de Jésus sur celle des humains. Leur message se cantonne, et c'est déjà beaucoup, à exprimer les implications de cette résurrection sur l'identité même de Jésus (il est bien le Messie des Juifs, le Fils de Dieu, le Seigneur du Monde) et sur la mission des disciples (il est ressuscité, et les disciples doivent donc en témoigner dans le monde)[6]. Mais dans les évangiles, ce n'est pas parce que Jésus est ressuscité que les disciples ressusciteront eux aussi. Comme l'exprime Wright, « Si Matthieu, Marc, Luc et Jean voulaient raconter une histoire dont le but était d'annoncer 'Jésus est ressuscité, et donc vous ressusciterez aussi', ils ont remarquablement échoué dans cette entreprise »[7]. C'est principalement l'apôtre Paul, accompagné il est vrai des autres auteurs néotestamentaires, qui ira plus loin dans la réflexion. Quand il évoque la résurrection de Jésus, il l'accole encore et encore à celle de son peuple (1 Co 15 ; 2 Co 4–5 ; Rm 8,9-11 ; 1 Th 4,14 ; 1 P 1,3s ; He 13,20[8]). La résurrection de Jésus est pour lui le fondement de la vie future que Dieu a promise à son peuple. Le texte de Paul le plus dense, mais aussi le plus explicite sur cette question, est sans aucun doute 1 Co 15. Dans la première partie de ce long chapitre (vv. 1-34), Paul défend

---

[5] Les deux autres évangiles, Marc et Matthieu, ne relatent pas de telles scènes. En Marc, Jésus n'apparaît pas à ses disciples dans la finale courte (Mc 16,1-8). Dans la finale longue, il apparaît à Marie-Madeleine (16,9s), puis, « sous une autre apparence » (!), à deux disciples (16,12s) et aux onze (16,14-18), qui, tour à tour, semblent le reconnaître immédiatement, même si cela n'est pas explicité. En Matthieu, Jésus se montre à Marie-Madeleine et l'autre Marie qui lui saisissent immédiatement les pieds et se prosternent devant lui (Mt 28,9), ainsi qu'aux Onze qui, quand ils le voient, se prosternent également même si quelques-uns ont des doutes (Mt 28,17). La nature de ces doutes n'est pas précisée.

[6] Pour Odette Mainville, « Les apparitions du ressuscité. Fonctions et enjeux théologiques », in *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, sous dir. O. Mainville & D. Marguerat, Genève/Montréal, Labor & Fides/Médiaspaul, 2001, pp. 175-193, les apparitions de Jésus dans le Nouveau Testament peuvent avoir des fonctions missionnaires ou catéchétiques. Elle conclut : « Les apparitions du Ressuscité, on en conviendra, ne sont pas des visites de courtoisie. Elles ont d'abord pour objectif de fonder l'Eglise » (p. 193).

[7] Wright, *The Resurrection of the Son of God*, p. 603.

[8] La seule fois où la résurrection de Jésus est mentionnée dans l'épître aux Hébreux, dans la bénédiction finale (13,20), c'est en effet aussi pour suggérer la résurrection des croyants, puisque Dieu « a ramené d'entre les morts le grand berger ». Les croyants suivront donc leur berger jusque dans la résurrection.

la réalité de la résurrection corporelle du Christ, puis, dans un deuxième temps, celle, toujours corporelle, des humains (vv. 35-51). Ainsi, il écrit :

> Le Christ s'est bel et bien réveillé d'entre les morts : il est les prémices de ceux qui se sont endormis. Car, puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts. En effet, comme tous meurent en Adam, de même aussi tous seront rendus vivants dans le Christ, mais chacun en son rang : le Christ comme prémices, puis, à son avènement, ceux qui appartiennent au Christ. (1 Co 15,20-23[9]).

Selon Paul, la résurrection du Christ ne doit pas être considérée comme un événement isolé : Christ représente les prémices d'innombrables résurrections. Pour lui, puisque le Christ est ressuscité, les humains ressusciteront corporellement à leur tour après une période de repos ou de sommeil.

La résurrection des corps

Confronté, à Corinthe, au rejet chez certains d'une résurrection des corps encore à venir[10], Paul explicite son espérance en évoquant deux types de corps : le présent, et le futur. C'est là le cœur de ce chapitre, l'explication par Paul de la différence entre le corps présent et le corps ressuscité.

> Mais quelqu'un dira : comment les morts se réveillent-ils ? Avec quels corps reviennent-ils ? Homme déraisonnable ! Ce que tu sèmes toi-même n'est pas rendu vivant sans mourir. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, c'est une simple graine, un grain de blé peut-être, ou une autre semence ; puis Dieu lui donne un corps comme il le veut ; à chaque semence, il donne un corps qui lui est propre. [...] Ainsi en est-il de la résur-

[9] Les citations bibliques sont tirées de *La Nouvelle Bible Segond*, Société Biblique Française, 2002.

[10] Richard B. Hays, *First Corinthiens. Interpretation, a Bible Commentary for teaching and Preaching*, Louisville, KY, John Knox Press, 1997, pp. 258-260, pense que ceux qui étaient effectivement sceptiques quand à la résurrection des corps appartenaient à la frange la plus « cultivée » de la communauté corinthienne. Ayant assez de connaissances philosophiques pour se distancer du message de Paul, qu'ils considéraient sur ce point bien peu sophistiqué, ils désiraient probablement que leur âme raisonnable s'échappe de leur corps, cette tombe sombre et corrompue.

rection des morts. Semé périssable, on se réveille impérissable. Semé dans le déshonneur, on se réveille dans la gloire. Semé dans la faiblesse, on se réveille dans la puissance. Semé corps naturel, on se réveille corps spirituel (1 Co 15,35-44a).

Dans cette traduction, la notion de « corps spirituel » est ambiguë. Paul opposerait-il le corps naturel, physique, de chair et de sang, au corps spirituel, c'est-à-dire immatériel ? Non, le contraste est ici entre le mode de corporalité présent, c'est-à-dire corruptible, soumis à l'affaiblissement, à la vieillesse, à la décomposition et à la mort, et le mode de corporalité ressuscité, incorruptible, impérissable, indécomposable, immortel, éternel et glorieux. Dans le texte, Paul exprime cela en écrivant littéralement que le corps présent est animé par l'âme humaine (*psychikos*), alors que le corps à venir sera animé par l'Esprit de Dieu (*pneumatikos*). Tout comme *sarx* (chair) chez Paul peut exprimer l'existence humaine ordinaire, dans l'âge présent, mais recevoir ailleurs une connotation éthique négative, il en va de même pour le corps *psychikos*. En 1 Co 15,44a, il est question du corps humain sujet au péché et à la mort, mais ailleurs (à commencer par ce qui suit par 1 Co 15,44b-46), *psychikos* désigne le corps originel d'Adam, *ante-lapsaire*. Le corps *pneumatikos*, par contraste, est le corps transformé par l'Esprit qui caractérise l'âge à venir[11].

Il est donc bien question d'une résurrection corporelle, physique, de corps animés par l'Esprit de Dieu[12]. De périssables, mortels qu'ils sont, les corps deviendront impérissables, à l'image du Christ ressuscité. Paul, en Ph 3,21, dira essentiellement la même chose : « Quant à nous, notre citoyenneté est dans les cieux. De là, nous attendons notre sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps humilié, en le configurant à son corps glorieux par l'opération qui le rend capable de tout s'assujettir ».

---

[11] Voir la discussion d'Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology*, SNTSMS 43, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 39-45. Egalement, Christophe Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, CNT VII, Genève, Labor & Fides, 1990, pp. 206s ; Gordon Fee, *First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987, p. 786 ; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000, p. 1277.

[12] Comme le remarque Wright, *Hope*, p. 168 : « Les adjectifs grecs se terminant en *-ikos* ne désignent pas le matériel dont les choses sont faites, mais la puissance ou l'énergie qui animent les choses ».

Une nouvelle création

D'aucuns seraient tentés de demander : Pourquoi des *corps* ? Quelle pourrait être leur utilité dans les lieux célestes ? Mais de telles questions refléteraient à quel point l'imagination des Occidentaux est comme enfermée par les images populaires (et une longue tradition artistique chrétienne) d'une vie céleste, en haut, quelque part dans le ciel, pour l'éternité. Le témoignage du Nouveau Testament, s'il a été mal compris, demeure tout autre : il annonce de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Une nouvelle création dont la description la plus aboutie se trouve en Ap 21–22,5 (cf. Es 65,17 ; 66,22 ; 2 P 3,13). Là, ciel et terre sont décrits comme ne faisant plus qu'un, la Jérusalem céleste descendant sur la terre.

Les adjectifs nouveau/nouvelle peuvent certes porter à confusion. Pour beaucoup, s'il est question d'une « nouvelle » création, cela implique la destruction ou l'annihilation préalable de « l'ancienne », dont Dieu se débarrassera dans les jours derniers. Certains textes néotestamentaires, en particulier 2 P 3,10-13, semblent effectivement aller dans le sens d'une conflagration générale et matérielle de tout ce qui constitue le cosmos :

> En ce jour-là, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre, avec ses œuvres, sera mise à découvert. […] Les cieux enflammés se dissoudront et […] les éléments embrasés se fondront. Or, nous attendons, selon sa promesse, des cieux nouveaux et une terre nouvelle, où la justice habite.

Or, aujourd'hui, nombreux sont les commentateurs qui interprètent ces versets comme se référant à la destruction des seuls astres célestes, et non de la totalité de l'univers. Cette interprétation pourrait alors faire écho à d'autres descriptions apocalyptiques (*e.g.* Mc 13,24s et parallèles) qui évoquent des bouleversements célestes précédant la révélation glorieuse du Fils[13]. De plus, quand le texte évoque que « la terre, avec ses œuvres, sera mise à découvert » (3,10), le sens « sera mise en *jugement* » (*heuréthèsétaï*) doit certainement être retenu : il est donc question des œuvres *humaines* qui seront jugées[14], et non de la terre qui sera détruite[15].

---

[13] Samuel Bénétreau, *La Deuxième épître de Pierre – L'épître de Jude*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1994, pp. 204s.

[14] *Ibid.*, p. 205 ; Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, TX, Thomas Nelson, 1983, pp. 316-321.

note 15 sur page suivante.

Ainsi, contrairement à ce que cette description haute en couleurs pourrait laisser penser à première lecture, la « nouvelle » création doit bien davantage être comprise comme un renouvellement, un changement ou une transformation de l'« ancienne »[16]. L'espérance chrétienne, selon le Nouveau Testament, est de voir toute la création (ciel et terre) réconciliée avec Dieu, son créateur, en harmonie parfaite (Rm 8,21 ; Col 1,19s ; Ep 1,9s ; Ap 21,1-4). C'est donc dans ce monde-là, dans cette nouvelle création, que les ressuscités vivront leur nouvelle corporalité.

Sur quelle base les auteurs du Nouveau Testament se reposaient-ils pour avancer une telle vision ? Une fois encore, sur la résurrection de Jésus. Comme le corps de Jésus fut transformé et comme nos corps le seront à sa suite, ainsi en sera-t-il de la création tout entière. Toujours en 1 Co 15, par exemple, c'est bien sur ce fondement que Paul articule sa théologie de la nouvelle création. Après avoir évoqué que Christ est les prémices de ceux qui se sont endormis (15,20-23), il écrit :

> Ensuite viendra la fin, quand Christ remettra la royauté à celui qui est Dieu et Père, après avoir réduit à rien tout principat, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera réduit à rien, c'est la mort. En effet, il a tout mis sous ses pieds [citation du Ps 8,7]. Mais lorsqu'il dit que tout lui a été soumis [allusion au Ps 110,1], il est évident que c'est à l'exception de celui qui lui a tout soumis. Et lorsque tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,24-28).

Pour Paul, la résurrection de Jésus a une visée cosmique, universelle. Dans la vision de cette nouvelle création, plus aucune puissance, plus aucune domination, plus aucun ennemi de Dieu ne sera actif et ne continuera à agir de manière malveillante dans le monde. Par conséquent, tout ce que nous aurions naturellement tendance à considérer comme permanent (la souffrance, la violence, l'oppression,

---

[15] *Contra e.g.*, Ceslas Spick, *Les épîtres de Saint Pierre*, SB, Paris, Gabalda, 1966, p. 255.

[16] Bauckham, *op. cit.*, p. 326, l'exprime bien : « De tels passages soulignent la discontinuité radicale entre l'ancien et le nouveau, mais il est néanmoins clair que ce qu'ils veulent décrire est un renouvellement, et non une abolition, de la création ».

l'esclavage, la guerre et la mort elle-même), sera réduit à rien par le Messie[17]. Ainsi, la résurrection de Jésus n'est pas simplement le signe que Dieu a agi en faveur de son Fils. Bien plus, c'est l'accomplissement d'un projet et la promesse de sa réalisation pleine et entière.

En effet, Paul décrit dans ce texte une réalité à venir, mais il ne faut pas oublier que pour lui, la nouvelle création est également *déjà* anticipée, présente. Pour Paul, les temps de « la fin » ont, à travers la mort et la résurrection de Jésus, fait irruption dans l'histoire[18]. Par exemple, dans ses épîtres, Paul évoque à plusieurs reprises la « victoire » de Christ. A travers sa mort et sa résurrection, Christ a vaincu, triomphé des puissances, et il règne dès à présent sur elles (Col 1,15-20 ; 2,11-15 ; Ep 1,20-23). Pourtant, jusqu'à « la fin », jusqu'à ce qu'elles soient réduites « à rien », anéanties, il continuera de les combattre. Il est donc ici question de deux temps de la victoire. Si Dieu a accompli en Jésus-Christ une première victoire, une victoire *initiale* à la croix et lors de sa résurrection, l'univers attend toujours la victoire *finale*, sa pleine et entière réalisation. Ce n'est pas que la victoire de Christ est en suspens, et moins encore incertaine. Non, l'eschatologie de Paul, comme l'eschatologie néotestamentaire dans son ensemble, est en tension : la victoire finale n'est pas encore réalisée, mais elle est garantie par la victoire initiale de Christ[19]. Le combat continue, mais l'issue du combat est comme jouée d'avance. Puisque Christ est ressuscité, puisqu'il a vaincu les puissances et règne sur elles, il s'ensuit que l'espérance d'une création renouvelée, en harmonie parfaite en son sein et avec son créateur, n'est plus un rêve mais une assurance, une réalité présente et qui vient.

Il en va de même, plus spécifiquement, pour la vie chrétienne. Par leur baptême, les chrétiens sont identifiés à la mort, à l'ensevelissement et à la résurrection de Christ, afin que, ressuscités, ils « cherch [ent] les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu » (Col 3,1-4), afin qu'ils marchent « sous le nouveau régime

---

[17] La théologie paulinienne peut être mise en parallèle avec celle d'He 12,26b-27 : « Une fois encore, je ferai moi-même trembler non seulement la terre mais aussi le ciel. Ce "une fois encore" montre bien que doit être mis à l'écart ce qui, ayant été fait, peut être ébranlé, pour que demeure ce qui ne peut être ébranlé ». C'est ici encore une vision de la nouvelle création à venir, une nouvelle création débarrassée de tout ce qui est « ébranlable », c'est-à-dire en opposition avec le royaume inébranlable de Dieu (voir aussi He 1,10-12).

[18] Voir, *e.g.*, Craig Beale, « The Eschatological Conception of New Testament Theology », in *'The Reader Must Understand': Eschatology in Bible and Theology*, sous dir. K.E. Brower & M.W. Elliott, Leicester, Apoloos, 1997, pp. 17s.

[19] Oscar Cullmann, *Christ and Time*, Philadelphia, PA, Westminster, 1964, p. 87.

de la vie » (Rm 6,2-4). Quelque chose de nouveau a lieu, une réconciliation, une transformation qui change la vie. Paul ira jusqu'à employer le terme même de nouvelle création : « Si quelqu'un est dans le Christ, nouvelle création ! » (2 Co 5,17). Mais si cette réalité est bien réelle et, à bien des égards, tangible, un fort élément d'inaccomplissement est aussi évoqué par Paul. Immédiatement après l'annonce que le chrétien est « nouvelle création », il rappelle qu'il reçoit « le ministère de la réconciliation », qu'il devient « ambassadeur pour le Christ » (2 Co 5,19s). S'il reçoit le ministère de la réconciliation, c'est parce que la réconciliation/nouvelle création pleine et entière, cosmique, n'est pas encore. Les chrétiens expérimentent la nouvelle création et l'espèrent à la fois.

Beaucoup de lecteurs de la Bible aimeraient avoir plus de précisions sur la nouvelle création encore à venir, et en particulier sur les corps nouveaux qu'ils espèrent être les leurs. Or, la Bible demeure somme toute très avare de détails. Nul ne sait, sur la base biblique, à quoi ressemblera précisément cette nouvelle création. C'est que la promesse divine relative à la destinée finale des chrétiens va bien au-delà de ce que nous pouvons comprendre et concevoir. C'est certainement pour cela que la Bible utilise essentiellement des images pour l'évoquer : le banquet, les noces, etc. Toujours, la vision biblique est celle de quelque chose de bon, de joyeux et d'harmonieux. C'est l'image d'un lieu où les larmes auront disparu, où l'amour régnera en maître car, comme l'exprime Paul, « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28). Oui, la nouvelle création sera remplie et débordera de l'amour et de la présence de Dieu. Or, cette espérance, si elle n'est jamais détaillée pour le lecteur biblique, est néanmoins amplement suffisante !

Vivre aujourd'hui à la lumière de l'espérance

Comment cette vision peut-elle influencer, changer notre présent ? La tension eschatologique, le « déjà et pas encore » de la nouvelle création, nous permet d'avancer que les chrétiens ne sont pas seulement censés attendre un monde en discontinuité avec le monde présent, mais aussi un monde qui aura de forts éléments de continuité avec l'aujourd'hui de l'existence terrestre.

Par exemple, tout porte à croire, à partir du texte biblique, que la matière, le temps et l'espace seront toujours présents dans la nouvelle création, même si ces éléments, à l'image du Christ ressuscité, seront transformés. De même, tout porte à penser que les humains auront une œuvre à accomplir, même si une telle œuvre ne sera plus

laborieuse ou douloureuse. Le Nouveau Testament énonce que le but de notre nouvelle existence corporelle sera de régner, avec Christ, sur la nouvelle création (Rm 5,7 ; 1 Co 6,2s ; Ap 1,6 ; 5,10 ; 22,5). Si la Bible parle du salut comme d'un « repos » (He 4,1-13), elle ne l'envisage donc pas comme oisif ! Il y aura des projets à entreprendre : comme au tout début de la Genèse, la nouvelle création devra être cultivée et gardée (Gn 2,15). Non, notre réalité terrestre actuelle n'est pas sans liens avec la vie de la nouvelle création à venir, mais cette vie sera différente, transformée.

C'est justement ce principe de continuité et de discontinuité, cette eschatologie néotestamentaire, qui peut et doit impacter la vie chrétienne présente. Selon ce principe, ce que les chrétiens font aujourd'hui est adjoint à ce qui sera dans la nouvelle création. Ceci signifie qu'il n'est pas question d'attendre passivement l'avènement de Jésus-Christ et l'instauration pleine et entière du nouvel ordre des choses. Bien au contraire, il est question d'œuvrer en anticipation de la nouvelle création. Rien de ce qui est fait aujourd'hui, par l'assistance et la puissance du Saint-Esprit, ne sera gaspillé, éradiqué ou oublié dans le futur que Dieu prépare pour sa création. Un texte en particulier, toujours en 1 Co 15, vient appuyer cette idée. Tout à la fin de ce chapitre, après son long développement sur la résurrection de Christ et celle des humains, Paul déclare : « Ainsi, mes frères bien aimés, soyez fermes, inébranlables, progressez toujours dans l'œuvre du Seigneur, *sachant que votre travail, dans le Seigneur, n'est pas inutile* » (1 Co 15,58). L'espérance chrétienne ultime, celle de la résurrection des corps et de la nouvelle création, est donc aussi la promesse que ce qui est pratiqué dans le présent de nos corps et de nos vies ne l'est pas en vain. Cela sera réaffirmé dans l'avenir, si bien que l'espérance de la nouvelle création agit en nous pour nous motiver à l'action.

Donnons quelques exemples, à commencer par l'importance du corps, aujourd'hui, à la lumière des corps ressuscités. Toujours selon Paul, dans un précédent passage de *1 Corinthiens*, ce que nous faisons avec nos corps n'est pas sans intérêt ni impact parce que notre corps a une raison d'être, qu'il est destiné à la résurrection, et que Dieu lui réserve un grand avenir. La résurrection affirme alors l'importance morale de la vie dans le corps[20]. Pour Paul, la raison d'être du corps, son but (*telos*), est d'être conforme au Christ. Alors que certains Corinthiens pensaient que leur corps serait purement et simplement détruit, et qu'ils pouvaient donc en user comme bon leur semblait (*i.e.* s'unir

[20] Hays, *op. cit.*, p. 279.

à des prostituées), Paul leur rappelle que : « Le corps est pour le Seigneur, comme le Seigneur est pour le corps » (1 Co 6,13). Il ajoute : « Or Dieu, qui a réveillé le Seigneur, nous éveillera aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que votre corps fait partie du corps de Christ ? Prendrai-je donc des parties du corps de Christ pour en faire des parties d'un corps de prostituée ? Jamais de la vie ! » (6,14s). Dans la vie comme dans la mort, dit Paul, le croyant est uni au Christ, et cette union est aussi une union corporelle (pas simplement spirituelle). Plus encore, du fait de son union au Christ, le corps humain a une destinée glorieuse, la résurrection, ce qui doit motiver la manière avec laquelle les humains agissent à travers leur corps, dès aujourd'hui.

Bien sûr, pour le Nouveau Testament, l'impact de l'espérance sur la vie chrétienne ne se limite pas à une éthique corporelle, et sexuelle en particulier. Ethique qui ne se limite pas non plus à l'individu. Comme remarqué ci-dessus, le Nouveau Testament propose une vision globale, une espérance cosmique, pour la création tout entière. Cette espérance, en retour, doit impacter l'ensemble de la vie, l'ensemble de la création. Ainsi, ce sont tous les aspects de vie, personnels, communautaires et sociaux qui sont appelés à être modelés sur et par cette espérance. L'espérance chrétienne pousse à œuvrer dans des domaines aussi variés que la justice sociale, la politique, l'économie ou l'art, pour le salut, la paix et la guérison du monde. En construisant aujourd'hui, les chrétiens bâtissent déjà la nouvelle création. Tels des photographes préparant le matériel nécessaire au développement de leurs photos, œuvrant en anticipation de la transformation qui aura lieu quand le papier sera trempé dans les bacs, les chrétiens savent que leur labeur n'est pas vain. Ce qu'ils font individuellement ou en communauté pour rendre le monde plus beau, plus juste et plus en paix n'est ni inutile, ni secondaire. Ce n'est pas une distraction, car ce qu'ils font bien imparfaitement dans le présent, perdurera tout en étant transformé dans le futur de Dieu.

Clairement, les actions présentes, motivées par l'espérance chrétienne de la résurrection et de la nouvelle création, peuvent conduire à des situations difficiles et douloureuses. Les chrétiens peuvent, par exemple, être placés en porte-à-faux vis-à-vis des pouvoirs établis dans la société, comme cela fut le cas pour Paul qui dut en découdre avec les autorités de son temps. Le Christ n'a pas encore réduit à rien les puissances opposées à son règne (1 Co 15,24), et la logique de la résurrection – comme la logique de la croix – est profondément subversive du *statu quo*[21]. Mais si, face au danger et à

[21] Hays, *ibid.*, p. 280.

l'opposition, les chrétiens savent et reconnaissent que ce qu'ils font dans le présent a non seulement de la valeur, mais demeure aussi valide en vue de la nouvelle création à venir, ils ne désespèrent pas. Gardant à l'esprit la perspective selon laquelle « il n'y a pas de commune mesure entre les souffrances du temps présent et la gloire qui va être révélée en nous » (Rm 8,18), ils persévèrent dans l'action. Oui, si « la création sera libérée de l'esclavage du périssable pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (Rm 8,21), alors les chrétiens peuvent attendre « avec persévérance » (Rm 8,25).

Pareillement, confrontés au délai de l'avènement du Seigneur (ou à l'apparente inaction de Dieu dans le temps présent) certains pourraient être tentés d'abandonner leur espérance. Ce fut le cas des « moqueurs » auxquels Pierre s'oppose en 2 P 3,13. Pierre rappelle que Dieu ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, mais qu'il est patient car « il ne souhaite pas que quelqu'un se perde, mais que tous accèdent à un changement radical » (2 P 3,9). Pour lui, la patience de Dieu doit, là encore, encourager l'action et la sainteté des chrétiens, toujours dans la perspective de la nouvelle création à venir :

> C'est avec une conduite sainte et avec piété qu'il vous faut attendre et hâter l'avènement du jour de Dieu, où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront. Or, nous attendons, selon sa promesse, des cieux nouveaux et une terre nouvelle, où la justice habite (2 P 3,12s).

Conclusion (ouverte !)

Si le témoignage biblique encourage les chrétiens à l'action, dans le présent, à la lumière de l'espérance qui les anime, force est de constater qu'il ne donne jamais de partition à jouer, de script à lire. Tout comme le Nouveau Testament propose des images pour évoquer le monde à venir, il ne décrit pas non plus en détail à quoi doivent ressembler la vie et l'action chrétienne inspirées par cette espérance. N'est-ce pas alors en usant d'imagination que l'espérance des chrétiens pourra influencer, changer leur présent ? En imaginant le futur, ils imaginent en retour leur présent. Une telle imagination n'est pas légère, sans bornes ni liens avec la réalité. Ce n'est pas une imagination « échappatoire », une rêverie. Non, l'imagination chrétienne, vivifiée par l'enseignement et les images bibliques quant à l'avenir, permet et promeut l'anticipation et la mise en application de cet avenir dans le présent. Etant fermement attachée à son espérance, l'imagination résiste et contredit alors le monde tel qu'il est (dans sa déchéance,

sa souffrance, son oppression, son aliénation, etc.), pour pousser aujourd'hui à une vie illuminée par le monde tel qu'il sera demain[22]. Une telle imagination est possible, bonne et utile, car elle prend en compte les aspects de discontinuité *et* de continuité avec le présent de la création. Dieu va transformer, renouveler et changer sa bonne création. Le contraste avec le monde présent sera saisissant, mais cette transformation, ce renouvellement et ce changement sont néanmoins déjà en marche. En imaginant le futur, les chrétiens peuvent donc, aujourd'hui, vivre éclairés de sa lumière.

■

[22] Voir Trevor Hart, « Imagination for the Kingdom of God? Hope, Promise, and the Transformative Power of an Imagined Future », in *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*, sous dir. R. Bauckham (Minneapolis, MN, Fortress, 2001), p. 51. Voir également, Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), pp. 7s.

Ḥokhma 102/2012, pp. 66-78

par Matthias Wirz,
Communauté de Bose (Italie)

Quel espoir pour l'œcuménisme ?

Un regard réformé européen

L'heure actuelle, pour l'œcuménisme, est bien souvent au découragement : alors qu'on se réjouissait il y a quarante ou cinquante ans d'ouvertures enthousiasmantes et de démarches qui apparaissaient prometteuses, le cheminement vers l'unité de tous les disciples du Christ semble désormais s'enliser. Nombreux sont ceux qui, depuis bien des années déjà, parlent d'un essoufflement, voire d'une situation comateuse du mouvement œcuménique, ou encore d'un « hiver œcuménique ». Y a-t-il toutefois des signes d'espoir dans le mouvement œcuménique ? Et si oui, où peut-on les apercevoir, sans recourir à un simple optimisme, certes de bon aloi, mais peut-être trop naïf ?

La longévité même du mouvement œcuménique peut sans doute constituer un premier élément d'espoir. En effet, si l'on date les pas initiaux de l'œcuménisme moderne de la Conférence mondiale missionnaire d'Edimbourg en 1910, voilà plus d'un siècle que les disciples du Christ ont pris conscience du caractère anti-évangélique de leurs divisions, et qu'ils ont compris que des démarches de réconciliation et de rapprochement devaient être entreprises, par fidélité à l'appel du Christ et en vue de l'authenticité du témoignage de la foi. Il est alors encourageant de mesurer que durant toutes ces années, ce mouvement ne s'est pas éteint, et que – malgré son apparente morosité actuelle – il continue d'inspirer des recherches dans toutes les Eglises. Lorsqu'on a donc l'impression que l'œcuménisme avance peu aujourd'hui, ou que les diverses confessions procèdent sur des voies parallèles, il s'agit aussi de mesurer que des rapprochements marquants ont effectivement été enregistrés au cours des décennies

passées, et que les Eglises – dans leur très grande majorité – continuent d'affirmer leur volonté d'étudier ensemble les points de dissension sur lesquels elles doivent encore s'accorder. L'espoir, dans ce cas, consiste à ne pas s'arrêter seulement à l'impression actuelle de marasme, mais de prendre conscience qu'en partant de l'acquis actuel déjà réjouissant, d'autres démarches – peut-être moins visibles – continuent d'être envisagées de la part des Eglises.

Par ailleurs, les avancées significatives que les Eglises ont accomplies au cours de ce siècle d'œcuménisme (et sur lesquelles nous reviendrons plus amplement par la suite) sont en elles-mêmes de forts messages d'espoir pour la réconciliation de tous les chrétiens. Ces résultats – et le climat de rencontre et de dialogue même qui les a engendrés – ont produit le plus souvent, au niveau de la vie ecclésiale ordinaire, un contexte pacifique de cohabitation interconfessionnelle, voire de collaboration, qui a remplacé la situation d'antagonisme, ou même d'inimitié qui caractérisait en général l'époque précédente. Comment ne pas se réjouir de cet acquis solide et ne pas espérer à partir de là un futur encourageant pour le mouvement œcuménique et le but qu'il poursuit ?

Le Christ, espérance œcuménique

Mais plus encore que de prendre en considération, dans une perspective nécessairement limitée, les situations ecclésiales et œcuméniques actuelles, il faut avant tout, pour trouver des raisons d'espérer dans ce domaine, accepter de retourner notre compréhension de l'espoir, pour nous ouvrir à l'espérance. Il faut alors renoncer à l'attitude naturelle d'une attente hypothétique (ce que nous appelons l'espoir), et nous convertir à l'espérance, laquelle va contre nos évidences humaines, parce que sa certitude réside dans l'avenir et qu'elle résulte de la foi. Oui, l'espérance trouve son ancrage certain dans l'avenir, et non dans notre aujourd'hui perçu selon une perspective humaine ; c'est depuis ce futur qu'elle interroge le présent et le transforme en l'attirant à elle.

Or le contenu de cette espérance, en christianisme, n'est autre que le Christ : « Jésus Christ, notre espérance » (1Tm 1,1), écrit l'apôtre Paul. Ou encore : « Christ au milieu de vous, l'espérance de la gloire » (Col 1,27). Vraiment, celui dont la vie, la mort et la résurrection rendent certaine l'attente de la venue glorieuse constitue aujourd'hui déjà, pour ceux qui croient en lui, le fondement de l'espérance. Et c'est précisément le Christ Jésus qui, à l'heure de passer de ce monde au Père, a adressé à ce dernier sa prière testamentaire, deman-

dant que tous ses disciples « soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi » (Jn 17,21). Notre espérance œcuménique repose donc avant tout sur le fait que celui qui l'incarne ultimement en a exprimé la volonté à son Père, en présence des disciples qu'elle concerne. Puisque c'est lui qui la veut, c'est lui aussi qui la donnera de la part du Père. Ainsi l'œcuménisme devient-il objet de notre foi, et ne reste-t-il pas qu'une simple option pour les chrétiens : il nous est alors pleinement permis d'espérer la réalisation de l'unité visible de tous les disciples du Christ puisqu'elle constitue la volonté de celui-là même qui est l'espérance de tous les croyants en lui.

Mais sachons garder la mesure : l'objet premier et dernier de l'espérance chrétienne reste toujours le Royaume et non l'unité des Eglises ! Toutefois si nos espérances humaines sont toujours relativisées et critiquées par cet avenir absolu de Dieu, il les rend aussi plus inventives. Il peut alors « les confirmer, les amplifier, révéler leur nécessité, leur urgence. C'est le cas pour l'œcuménisme, en particulier : on peut douter qu'il soit autre chose qu'un rapprochement à l'infini, et en fait la perpétuation du *statu quo* des confessions, à moins que la perspective de l'Eglise une, telle que Dieu, de son avenir, la voit et la veut, ne vienne donner l'imagination et l'énergie nécessaires pour sortir de l'état de fait, pour le dépasser »[1].

Cette certitude nous amène alors à cette prise de conscience : dans l'œcuménisme, il s'agit avant tout de revenir aux fondamentaux. En effet, l'essentiel, qui est commun, est déjà donné dans le Christ. Quelle plus grande espérance peut-il y avoir pour ceux qui croient en lui ? Ainsi, l'unité est-elle un don de Dieu, en Christ : à nous de tout prédisposer pour le recevoir.

Mais où peut-on découvrir des signes de ce don de Dieu, déjà (partiellement) donné ? On peut distinguer deux versants du mouvement œcuménique[2] : tout d'abord l'action commune, qui rassemble à différents niveaux les chrétiens séparés, et d'autre part le dialogue doctrinal, qui patiemment leur permet d'avancer sur le plan théologique vers l'unité de toutes les Eglises.

Lieux d'unité

Dans le domaine de l'action commune (où ne se pose en principe aucun problème immédiat du point de vue dogmatique), bien

---

[1] P.-Y. Emery, *Le souffle de l'espérance*, Taizé, Les presses de Taizé, 1985, pp. 27s.

[2] Voir R. Girault, *Construire l'Eglise une*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp. 56-106.

des signes d'espoir sont donnés à voir dans de nombreuses réalisations, qui dépassent de loin les simples événements ponctuels ou les épisodes passagers de ce qu'on a pu appeler un « œcuménisme rituel ». On pourrait en revanche parler ici de « lieux œcuméniques », dans le sens où ces réalisations communes font mesurer que l'œcuménisme n'est pas une utopie, au sens étymologique du terme : une réalité sans lieu (*u-topos*), un mouvement qui n'aurait pas lieu d'être. Au contraire, au cours des dernières décennies, le Christ a rassemblé bien des croyants en lui en les invitant à dépasser les frontières de leurs désunions pour assumer toujours davantage ensemble des tâches que chaque Eglise menait auparavant pour sa part.

La *Charte œcuménique*, signée par les Eglises d'Europe en 2001, en dresse une liste (sans doute non exhaustive) en douze points. Dans bien des régions on peut en découvrir des réalisations concrètes, qui vont de l'action commune auprès des plus défavorisés à l'engagement en faveur de la paix ou de la sauvegarde de la création, en passant par l'assistance pastorale œcuménique dans certains milieux spécifiques. Et dans ce cadre, ceux qui partagent ces services offrent bien des témoignages positifs : si l'œcuménisme est « un idéal, une aspiration au paradis » pour tel aumônier militaire qui travaille de manière œcuménique, ce dernier ajoute : « Nous en avons un avant-goût dans notre ministère et j'ai eu le privilège d'en faire l'expérience directe. C'était toujours bien plus profond que tout ce que j'avais pu imaginer ». On découvre alors que l'œcuménisme n'est pas un luxe ou un élément facultatif, mais « une nécessité évangélique », selon un aumônier en hôpital. Il est vécu sans qu'on en parle : « Cela va tellement de soi ! », affirme ce responsable de l'Association « Chrétiens & sida »[3].

Dans certains lieux, même la formation chrétienne est commune à différentes Eglises. Ainsi diverses paroisses, notamment réformées et catholiques, connaissent une active collaboration au niveau de la catéchèse des enfants. Mais de tels laboratoires œcuméniques existent aussi dans le domaine des études théologiques. Un lieu où cela se donne est l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse). Le secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, dont dépend cet institut, raconte :

Chaque année un groupe d'une quarantaine d'étudiants du monde entier et de toutes les traditions chrétiennes s'y retrouvent. Chaque matin ils célèbrent la prière commune : des pentecôtistes, des

[3] Témoignages recueillis dans *Unité des Chrétiens*, n° 163, juillet 2011, pp. 11, 16 et 22.

baptistes, des méthodistes, des orthodoxes, des luthériens, des catholiques, des anglicans, de Chine, du Nigéria, du Brésil, du Pacifique, d'Ukraine, de Corée, d'Inde, de France, du Canada. La première semaine, tous disent : « Impossible, je n'arrive pas à prier avec ces gens : ils dansent – cela ne va pas ! » ; « Ils prient Marie – cela ne va pas ! » ; « Ils adressent des prières à des icônes – cela ne va pas ! » ; ou encore : « Chez eux, une femme donne la bénédiction – cela ne peut pas aller ». Après quatre semaines ils disent : « En fait, oui, ça va ! Pourquoi ne devrions-nous pas danser devant Dieu comme les Ethiopiens ? » ; « En fait, Marie n'est pas adorée, mais vénérée comme un modèle dans la foi ! » ; « En fait les icônes ne sont pas des idoles, mais elles aident à donner à notre foi une expression vivante… » ; « Et les femmes peuvent bien bénir, puisqu'auprès de Dieu les différences de sexe sont abolies ! ». Voilà comment parlent les étudiants. Et chez les jeunes réside beaucoup de sagesse. Après leurs mois d'études communes, ils ne veulent plus se séparer les uns des autres[4].

Cette expérience que des étudiants partagent là durant quelques mois, certains la tentent pour leur existence tout entière. Ils vont jusqu'à partager radicalement toute leur vie humaine et spirituelle avec des chrétiens de confessions différentes : ils se rassemblent dans des communautés monastiques œcuméniques. On pense à Taizé (France), à Chevetogne (Belgique), à Bose (Italie), ou aussi à la communauté catholique à vocation œcuménique du Chemin-Neuf. Comme l'écrit le fondateur d'une de ces communautés, pour réaliser une telle vie commune interconfessionnelle, « beaucoup de courage, d'audace évangélique, de parrhésie est nécessaire ; mais aussi une grande capacité à se dépouiller des richesses confessionnelles non essentielles à la 'suivance' du Christ, une grande soumission réciproque, la capacité de parcourir deux milles avec celui qui ne demande que d'en faire un. Il y faut le feu intérieur, la passion de la communion qui cherche l'unité plurielle, indiquant en avant une unité à atteindre ensemble »[5].

Ainsi, lorsque des chrétiens de différentes Eglises vivent ensemble et prient quotidiennement en commun, lorsqu'ils écoutent l'unique Parole de Dieu, qu'ils obéissent à la même volonté communautaire et adoptent un même rythme spirituel, ils peuvent s'engager sur un chemin de rencontre et de pardon, où les éléments d'unité prennent toujours davantage d'importance et ceux qui divisent se trouvent peu

---

[4] O.F. Tveit, « Impuls: ,,Geht doch'' » (allocution lors du deuxième *Kirchentag* œcuménique des Eglises allemandes à Munich, le 14 mai 2010), cité selon www.oikoumene.org.

[5] E. Bianchi, *Si tu savais le don de Dieu*, Bruxelles, Editions Lessius, 2001, p. 236.

à peu dépassés. La vie et le service communs rendent ainsi possible la recherche patiente des démarches à entreprendre en vue d'une pleine communion dans une Eglise plurielle.

Ce qui se produit ainsi à Bossey, ou à Taizé, à Chevetogne, à Bose, et ailleurs, comme dans un laboratoire, peut alors aussi s'étendre à des contextes plus vastes : c'est un cheminement à la fois laborieux et fructueux auquel sont appelées non seulement des personnes individuelles, mais les Eglises dans leur ensemble également. Ces expériences locales montrent donc à ces dernières que des « identités reliantes » (des éléments de rencontre, des analogies qui traversent les frontières traditionnelles séparant les confessions) sont déjà à l'œuvre parmi les chrétiens et qu'il s'agit de s'engager ensemble pour les rendre visibles : en effet, elles se révèlent parfois même plus prometteuses que les seuls débats institutionnels.

Le consensus dans le dialogue

L'autre pôle de l'œcuménisme, précisément, réside dans le dialogue théologique. Sa complexité peut parfois faire croire que son horizon est plus menaçant et ses perspectives moins chargées d'espoir. Il faut toutefois aussi reconnaître dans le foisonnement de grands dialogues doctrinaux, à tous les niveaux et entre toutes les Eglises historiques, au cours des dernières décennies, une manifestation impressionnante de l'espérance œcuménique. Toutes les principales Eglises historiques (notamment catholique romaine, anglicane, luthérienne, réformée, méthodiste en Occident, ainsi que les différentes Eglises orthodoxes et orientales) se sont en effet engagées dans des dialogues officiels entre elles, tant au plan mondial que dans différentes régions du monde. Notons bien qu'il s'agit là de commissions mandatées par les plus hautes instances des Eglises qu'elles représentent, et non seulement de dialogues à caractère privé ou libre, comme ceux – précurseurs – qui ont eu lieu entre anglicans et catholiques au cours des « conférences de Malines » au tout début du XXe siècle ou parmi les prêtres et pasteurs du Groupe des Dombes, qui pratiquent leur théologie œcuménique « toute ruisselante de prière » depuis 1937.

Les dialogues à la fois bilatéraux et multilatéraux entre Eglises ont abordé l'essentiel des points litigieux et ont à chaque fois permis de préciser de manière plus ciblée les éléments de divergence entre les Eglises. On observe pourtant actuellement une impression de ralentissement dans ce domaine. Mais il faut reconnaître que cette stagnation ressentie est d'abord un effet du succès du mouvement

œcuménique, et non l'expression de son échec : elle est sans doute due au fait qu'on est déjà arrivé très loin dans le dialogue et qu'une fois dépassé le stade de l'apprivoisement réciproque, qui était assez facile et somme toute plutôt gratifiant, une nouvelle étape doit maintenant s'ouvrir, plus rude, car elle exige d'affronter les divergences de fond et d'envisager des déclarations de reconnaissance mutuelle ou de communion ecclésiale. Or avant de parvenir à ces avancées, un certain découragement peut s'installer, car on s'aperçoit que ces démarches pourront prendre beaucoup de temps. Ainsi l'unité que l'on espérait et que l'on entrevoyait pour un avenir très proche dans les années qui ont immédiatement suivi le Concile Vatican II – lorsque l'Eglise catholique a rejoint le mouvement œcuménique – semble désormais renvoyée à bien plus tard…

Les Eglises ont ainsi connu, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les moments forts de la marche vers l'unité, mais aussi les périodes de ralentissement : les difficultés en effet n'ont certes pas manqué, en raison notamment d'un retour récurrent du confessionnalisme et de l'affirmation intransigeante des identités propres, croisées avec une diversification croissante à l'interne de chaque confession même. L'étape actuelle du dialogue peut alors apparaître angoissante pour les Eglises, car les démarches à entreprendre en vue de la communion rendront probablement plus poreuses les frontières classiques entre dénominations et devront faire émerger de nouvelles identités. Or ce sont les identités « confessionnelles » morcelées qui semblent aujourd'hui dominer, au point qu'on en vient à proposer, dans le débat entre Eglises, un « œcuménisme des profils », où chaque tradition met en avant sa propre identité confessionnelle avant d'entrer dans un dialogue effectif. Mais il est légitime de se demander s'il ne s'agit pas là que « d'un simple slogan par rapport à des contextes et des réalités qui ont largement évolué ? N'est-ce pas là la simple valorisation d'une tradition, peut-être au détriment des exigences nouvelles de l'Evangile dans un monde différent ? »[6].

En effet, les identités confessionnelles figées (et par ailleurs largement rêvées) ne doivent pas avoir le dernier mot. Car le dialogue entre Eglises a produit bien des évolutions et déplacé – voire levé – de manière irréversible toute une série de frontières : certains acquis du mouvement œcuménique ne sont ainsi plus négociables. On peut penser à divers consensus de théologiens qui ont conduit à la communion entre Eglises, ainsi la Concorde de Leuenberg, qui établit,

---

[6] E. Parmentier, « L'œcuménisme : avancées et perplexités des Eglises issues de la Réforme », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 90/4 (2010), p. 532.

depuis 1973, la communion ecclésiale entre les Eglises luthériennes, réformées et unies européennes ; d'autres accords encore scellent la communion entre Eglises : ainsi les déclarations de Meissen (1991), de Porvoo (1994) et de Reuilly (1999) établissent la communion entre les principales Eglises issues de la Réforme en Europe et les Eglises anglicanes britanniques. Les XXe et XXIe siècles ont même connu l'union de différentes Eglises marquées par la Réforme, comme en Australie (entre luthériens, presbytériens et méthodistes), aux Pays-Bas ou en France (entre luthériens et réformés).

Si les frontières confessionnelles semblent ainsi s'estomper entre les Eglises historiques de la Réforme, qu'en est-il dans le monde catholique et orthodoxe ? Des dialogues fructueux ont eu lieu là aussi et ont amené à des démarches symboliquement fortes, comme la levée des condamnations réciproques et des anathèmes entre catholiques et orthodoxes par le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras Ier en 1964. Des déclarations communes de la foi christologique ont aussi été prononcées, notamment entre le pape et les patriarches des anciennes Eglises orientales : des accords importants puisqu'ils attestent que le centre de la foi de ces différentes Eglises est bien le même.

Dans ce contexte, un autre accord fondamental doit être mis en évidence, car il touche le cœur même de la foi, et en même temps l'un des objets essentiels des divisions du XVIe siècle : celui ayant abouti à la *Déclaration commune sur la justification*, signée par les instances officielles au niveau mondial des Eglises catholique et luthérienne en 1999. Il s'agit là d'un pas important car, pour la première fois, l'Eglise catholique et une Eglise issue de la Réforme déclarent officiellement leur consensus ; mais il ne s'agit encore que d'un premier pas : « Les compréhensions de la justification ne sont pas pour autant identiques. Elles sont cependant compatibles et ouvertes l'une à l'autre ». De plus, cette déclaration ne scelle certes pas la « pleine communion ecclésiale. Elle ne permet pas encore la célébration commune de la Parole et des sacrements »[7].

Pour y avancer, de nouvelles démarches théologiques et ecclésiales devront être entreprises, qui porteront essentiellement sur la compréhension de l'Eglise, et devront permettre d'oser dépasser les conceptions trop rigides, pour s'ouvrir toujours davantage à l'autre, sans que qui que ce soit ait à se renier soi-même. Ces discussions profiteront de l'évolution que la méthodologie des dialogues a connue : au cours de ces décennies, on est en effet passé de la signature d'accords de convergence à l'adoption de consensus différenciés

---

[7] A. Birmelé, *La communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 2000, p. 9 et 277.

(comme dans le cas de la *Déclaration commune sur la justification*). On ne vise plus l'uniformité entre les partenaires du dialogue, mais on se demande, sur la base de fondements de la foi reconnus communs (consensus fondamental), quelles différences non séparatrices dans la formulation de la foi cet accord peut supporter (consensus différencié).

« Cette méthode marque un progrès réel vers la recomposition espérée d'un consensus total dans la foi, parce qu'elle situe à un niveau mutuellement reconnu ce qui fait encore l'objet d'une différence sensible »[8]. Le grand espoir que cette méthode soulève est que le consensus absorbe les différences, sans que celles-ci remettent en cause celui-là.

Hormis ces ouvertures décisives dans la méthodologie du dialogue, d'autres élargissements touchent actuellement le mouvement œcuménique : ses thématiques se diversifient (notamment sur le plan de l'éthique, où les divergences ne sont pas essentiellement interconfessionnelles, mais internes aux Eglises mêmes) ; de plus, ses interlocuteurs s'étendent à d'autres milieux ecclésiaux (un nouvel ensemble constitué par la « nébuleuse » des Eglises évangéliques, pentecôtistes voire « émergentes » s'ajoute désormais à la table du dialogue, également dans des contextes officiels) et géographiques (même si le centre de l'œcuménisme reste l'Occident européen, qui est à la base des divisions ecclésiales séculaires, mais les a aussi exportées sur les autres continents, dont les représentants sont désormais aussi partie prenante du dialogue). L'apparition de ces nouveaux partenaires dans le dialogue constitue une réelle espérance pour le mouvement œcuménique : en effet, ce dernier s'est largement développé parallèlement au mouvement pentecôtiste, qui a lui aussi caractérisé le XXe siècle chrétien, mais celui-ci est resté isolé de celui-là, voire l'a rejeté. La perspective d'une réconciliation ne peut que constituer une attitude d'Evangile, dans la mesure où elle conduit à une reconnaissance mutuelle dans la rencontre avec le Christ.

Une question demeure toutefois encore ouverte : quel rapport maintenir entre l'unité espérée et une légitime pluralité entre chrétiens ? En d'autres termes, quelle est la conception de l'unité que l'on vise ? Si les Eglises ne sont pas unanimes pour répondre à cette question, « on reconnaît toutefois généralement que le but de l'œcuménisme est en fin de compte une unité dans la diversité, car seule une telle compréhension de l'unité correspond à l'essence du Dieu trinitaire, que les Eglises sont appelées à refléter dans leurs structures

---

[8] B. Sesboüé, *Sauvés par la grâce*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2009, pp. 236s.

terrestres »[9]. De cette unité promise et espérée dans la foi, qui nous attire depuis cet avenir qu'est Dieu lui-même, les Eglises ont donc à inventer des signes, institutionnellement, afin que le centre commun de la foi des chrétiens serve de modèle également à leur aspiration à l'unité.

Pour un œcuménisme spirituel

Cela nous amène à soulever en conclusion un ultime espoir essentiel, une piste pour sortir le mouvement œcuménique de l'ornière dans laquelle il semble enlisé : le désir de renouer avec un œcuménisme spirituel, qui ne serait pas de simple diplomatie, mais qui appelle tous les acteurs et toutes les Eglises, plutôt qu'à des calculs, à une authentique *metanoia*, à une véritable conversion. Il s'agit de découvrir que notre identité n'est pas dans un « profil » protestant, une « tradition » catholique ou orthodoxe ou un « courant » quel qu'il soit (évangélique, pentecôtiste…), mais qu'elle nous est donnée en Christ, et que c'est à lui que tous les chrétiens sont appelés à revenir. Or c'est en lui aussi que réside notre seule espérance, puisqu'il est lui-même l'unique tête de ce Corps qu'est son Eglise.

Ainsi, pour avancer au gré de l'espérance œcuménique, il s'agit de ne pas pointer seulement vers l'avant, vers la visée espérée, en lançant à l'envi, comme un slogan, cette seule phrase : « Que tous soient un ! » (dont il faut aussi nous souvenir qu'il s'agit bien d'une prière, et non d'un programme de travail pour les disciples…), mais se baser sur cette certitude qui fonde ultimement tous les liens œcuméniques des chrétiens : « Il y a un seul corps et un seul Esprit, de même que votre vocation vous a appelés à une seule espérance ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui règne sur tous, agit par tous, et demeure en tous » (Ep 4,4-6). Oui, l'unité espérée est déjà donnée ! Le même Evangile rassemble des hommes et des femmes appartenant à toutes les confessions, et allume dans leur cœur le désir profond de la pleine unité des disciples du Christ.

Même si certaines lueurs apparaissent ainsi, il serait certes un peu trop optimiste de considérer dépassée la crise de l'élan œcuménique. Observons toutefois qu'on en revient à parler aujourd'hui avec insistance d'« œcuménisme spirituel », comme aux premières décennies du mouvement œcuménique. Ainsi le cardinal Kurt Koch (comme

---

[9] J. Oeldemann, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2009, p. 183.

l'avait fait son prédécesseur à la tête du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens) a récemment appelé à revenir à l'élan initial qui a mis en route le mouvement œcuménique, à savoir un mouvement spirituel : « L'engagement œcuménique est une tâche spirituelle et l'œcuménisme spirituel est l'âme de l'œcuménisme »[10]. Quant au pape Benoît XVI, après avoir affirmé dès le début de son pontificat son engagement premier au service de la communion entre les Eglises, il souligne que l'unité ne pourra pas être atteinte seulement à travers des efforts humains, mais qu'elle est un don et une œuvre de l'Esprit saint : l'effort œcuménique, par conséquent, est un travail spirituel. Cette insistance salutaire sur l'œcuménisme spirituel n'entend bien sûr pas favoriser une acceptation passive de la situation actuelle, ni nous exempter de la responsabilité de parcourir les chemins difficiles mais prophétiques vers l'unité et la communion des Eglises. Cela ne signifie pas davantage qu'il faille, pour vivre « spirituellement » cette unité, nous débarrasser de nos institutions – car on en créerait inévitablement de nouvelles ! Mais c'est un appel à nous convertir pour chercher tous ensemble à revenir vers le centre commun qui nous anime. En réalité, la soumission à l'action de l'Esprit saint exige de la persévérance pour cheminer avec les autres chrétiens ; elle demande que l'on ne se résigne pas devant la division, en se contentant d'un œcuménisme nourri de cordialité, de solidarité, de respect réciproque, mais privé d'une véritable recherche de la communion visible, celle-là même pour laquelle Jésus a prié la veille de sa passion.

Et comprenons bien ceci : cette spiritualité œcuménique qui tend à s'affirmer aujourd'hui ne peut pas être le résultat de la spécialisation des spiritualités, comme si, à côté de la spiritualité d'un saint, d'un mouvement ou d'une confession, on pouvait trouver place également pour une spiritualité de l'œcuménisme. Non, la spiritualité ne peut connaître aucune spécialisation sur un domaine particulier, mais elle est une et demeure inaltérable : c'est la vie animée par l'Esprit saint, qui incorpore chaque croyant au Christ dans son cheminement vers le Père. La vocation universelle à la sainteté est unique, comme l'est, dans son essence, la voie tracée par l'Esprit saint, qui sanctifie le chrétien et le rend conforme au Christ.

Une grande vigilance est donc requise, car l'œcuménisme peut toujours être vécu, dans les moments d'enthousiasme ou dans ceux de crise, comme une simple option, qui serait réservée à certains

---

[10] K. Koch, « Sviluppi ecumenici e nuove sfide », *Studi ecumenici*, 29 (2011), p. 203.

spécialistes ou aux seuls volontaires ! Or « l'œcuménisme n'est pas qu'un 'appendice' quelconque qui s'ajoute à l'activité traditionnelle de l'Eglise. Au contraire, il est partie intégrante de sa vie et de son action, et il doit par conséquent pénétrer tout cet ensemble »[11]. Pour cette raison, les chrétiens ont à accomplir toujours toutes les tentatives et tous les efforts qui se présentent à eux en vue de l'unité. Ils ne peuvent pas négliger de tenir compte les uns des autres, car le baptême, quoi qu'il en soit, les a déjà incorporés au Christ. Et « il ne se peut faire que ceux qui sont vraiment persuadés que Dieu leur est Père en commun, et que Christ est leur chef seul à tous, ne soient conjoints entre eux en amour fraternel, pour communiquer ensemble au profit l'un de l'autre »[12].

L'œcuménisme n'est dès lors pas un habit que l'on pourrait revêtir ou ôter selon les circonstances et les saisons ; mais il s'agit d'une dimension fondamentale du vécu et du témoignage des disciples du Christ : si la spiritualité est véritablement chrétienne, elle sera forcément aussi œcuménique, capable de s'opposer aux fractionnements, aux divisions, aux antagonismes, aux concurrences, aux références à soi-même ; elle conduira à reconnaître « la sagesse multiple de Dieu » (Ep 3,10) présente dans toutes les communautés chrétiennes. Cette spiritualité de communion sera alors vécue comme un art de l'écoute : non pas pour rechercher chez l'autre, dans l'autre Eglise, ce qu'il y a de plus semblable, mais pour accueillir l'altérité plutôt que de la gommer. Dans la rencontre œcuménique, l'écoute deviendra un partage de la vie et des biens spirituels, une fréquentation réciproque, un apprentissage de ce qui peut blesser l'autre ou lui apparaître irrecevable. Ainsi tomberont les préjugés, ainsi sera défaite la peur de l'autre, la tentation d'identifier différence et division : et ainsi s'ouvrira la possibilité de penser la foi avec l'autre, de s'interroger sur son avenir, sa transmission, l'évangélisation de ce monde que Dieu a tant aimé qu'il lui a donné son Fils unique (Jn 3,16).

Cette prise en compte de la diversité et de l'altérité n'ouvre certainement pas la porte au relativisme, si l'on accepte que dans toute rencontre et dans tout échange règne, en Seigneur, Jésus-Christ. Car c'est lui qui réunit tout en distinguant, qui rend commun tandis qu'il personnalise, qui nous conduit tous ensemble vers le Royaume à venir. Et en reconnaissant sa présence, on sera assuré que la diversité des dons s'harmonise également dans la prière : la prière les uns

---

[11] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, n° 20, cité selon www.vatican.va.

[12] J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV,1,3, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 13.

pour les autres, mais aussi la prière commune, véritable invocation d'une unique eucharistie. Car dans la prière nous portons tout ce que nous sommes, mais aussi tout ce que nous ne sommes pas encore et que nous devons devenir, suivant la volonté et l'appel du Seigneur. ■

Ḥokhma 102/2012, pp. 79-90

L'espérance comme témoignage

par Jean-René Moret,
physicien (Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne) et étudiant en master à la Faculté de théologie Jean Calvin, Aix-en-Provence.

Introduction

Cet article s'intéressera à l'espérance sous l'angle du témoignage, dans l'idée de déterminer en quoi l'espérance chrétienne est pertinente face au monde d'aujourd'hui.

Avec la foi et l'amour, l'espérance est l'une des vertus chrétiennes dites théologales. La foi, jadis décriée, est aujourd'hui de nouveau en vogue, mais sous un angle très relativiste : toute foi est valorisée, quel que soit son objet, son contenu ou ses conséquences. L'amour, lui, semble avoir suivi le chemin inverse : il fut un temps la valeur dont tout le monde se réclamait en l'emplissant de contenus toujours différents ; il semble maintenant presque dépassé et un peu trop naïf de croire à l'amour.

Quant à l'espérance, elle est peut-être le sujet sur lequel il est le plus facile de se faire entendre : le discours l'a abandonnée, mais l'attente reste bien présente. Avant de développer ce point, commençons simplement par définir ce que nous entendrons par espérance. L'espérance dépasse le simple espoir, la volonté de voir un fait particulier se réaliser parce qu'il semble souhaitable. L'espérance consiste à croire à un changement majeur à venir, à le juger à la fois souhaitable et probable. L'espérance touche en fait au sentiment de la finalité, à l'assurance que les choses vont vers un but et qu'elles auront un aboutissement.

Il est intéressant de noter que dans le vocabulaire du Nouveau Testament, l'espérance est à plusieurs reprises le terme utilisé pour

désigner le message dont l'Eglise est porteuse, qu'il s'agisse de Paul se référant à l'espérance d'Israël (Ac 26 et 28), de Pierre exhortant à être prêt à rendre raison de notre espérance (1 Pi 3,15) ou de l'épître aux Hébreux appelant à tenir fermement la confession de l'espérance (He 10,23). On pourrait multiplier les références pour montrer que l'espérance est un aspect important, voire un synonyme, de la foi et de la proclamation de l'Eglise dès les origines.

Nous allons dans cet article proposer un rapide état des lieux de l'espérance dans le monde, puis nous montrerons en quoi l'espérance chrétienne se singularise, face au monde, face à l'existence humaine, et face finalement à la mort.

L'espérance dans le monde

Jacques Ellul dépeignait dans *L'espérance oubliée*[1] une situation d'où l'espérance a disparu, parce que le système technicien englobe tout ; les espoirs, les attentes, la consommation, la rébellion même sont inclus dans le fonctionnement technicien, rien ne permet l'espérance parce que rien n'échappe à la machinerie institutionnelle et à l'efficacité technicienne omniprésente. Si divers déterminismes, dont il sera question plus loin, vont encore dans ce sens, il semble qu'un tel désespoir n'est plus tout à fait de mise, pas plus que le *no future* des années 80 et le refus de toute projection dans l'avenir. L'heure est aujourd'hui aux petits espoirs raisonnables : on espère avoir un emploi correct et le garder, trouver l'amour, peut-être fonder une famille. C'est autrement plus raisonnable que le nihilisme ou les messianismes collectiviste, fasciste et scientiste qui ont traversé et bouleversé le XXe siècle.

Mais en un sens, il manque l'espérance à proprement parler, il n'y a plus guère de projet à long terme, de changement radical espéré, de but à l'horizon. On « espère petit », parce qu'on ne croit pas que la vie puisse être meilleure, que le monde puisse être guéri. Et même au niveau individuel, on ne croit pas forcément accéder au bonheur, mais on « fait ce qu'on peut ». C'est entre le pragmatisme et le cynisme que l'on trouve à se positionner ; le message le plus facile à entendre est de s'accommoder de l'état de fait actuel, parce que rien ne le fera changer.

De plus, pour certains, l'espérance a mauvaise presse ; trop d'espoirs déçus rendent l'idée même d'espérance suspecte. C'est ce qu'exprime André Comte-Sponville dans *Le Bonheur, désespé-*

[1] Jacques Ellul, *L'espérance oubliée*, Paris, Gallimard, 1972.

rement[2] : l'espérance porterait sur des choses dont on ne jouit pas, dont on ne sait pas si elles ont été, sont ou seront réalisées, et sur lesquelles nous n'avons pas de pouvoir[3]. Elle serait donc l'ennemie du bonheur, caractérisé par la jouissance de ce que l'on a, la connaissance de ce que l'on sait, et l'action sur ce qui dépend de nous. Il pourrait donc facilement, avec beaucoup d'autres, rejoindre l'idée qu'Albert Camus[4] attribue à Epicure : tout le malheur des hommes vient de l'espérance.

Ainsi, une forme d'acceptation des choses telles qu'elles sont ou dans la limite de nos possibilités à les changer, confinant à la résignation, constitue la vision majoritaire de notre époque ; il n'y a plus de schéma communément admis qui soit porteur d'espérance ; même la démocratie ne fait plus rêver : on en est blasé, désabusé, et on n'espère plus grand-chose de sa propagation.

Parallèlement, il est intéressant d'observer la mouvance apocalyptique autour de l'année 2012[5]. Elle est à maints égards farfelue, mais elle vise aussi à une forme d'espérance, celle d'un changement fondamental. Ainsi, le film *2012* se termine-t-il sur l'espoir d'une société meilleure, tolérante, multiculturelle, et surtout neuve. Et d'autres *aficionados* du calendrier maya et de 2012[6] y voient surtout le passage à une autre ère, une accélération de la conscience, un changement de paradigme de l'histoire humaine – des termes extrêmement fumeux pour dire que le monde va changer.

D'autres mouvements que l'on peut considérer comme marginaux présentent cette dimension d'espérance, ainsi le transhumanisme, qui espère le dépassement de toutes les limites de l'homme par la technologie – modification génétique, cybernétique, nanotechnologies, etc. Citons pour situer ce mouvement le premier article de la « déclaration transhumaniste » :

> L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, telles que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence

---

[2] André Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespérément*, éds Pleins Feux, 2000.

[3] Il faut cependant dire que cette vision de l'espérance semble la réduire à la notion d'espoir, là où l'espérance chrétienne a une dimension d'assurance, de confiance et de jouissance anticipée des prémices de son objet. Cela mérite une distinction.

[4] Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 46.

[5] Pour une présentation de la mouvance « 2012 » avec une réfutation fondée de ses thèses, dans une perspective chrétienne, on consultera avec profit F. Varak *et al.*, *2012 : La fin ? Le silence de l'Eglise*, éds CLE, 2011.

[6] Ainsi B. H. Clow, *Le Code Maya*, Editions Alphée, 2007.

par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers[7].

On peut d'ailleurs observer une expression de cette idéologie dans la culture populaire avec le regain d'intérêt, massif, pour les histoires de super-héros. Ceux-ci, pour la plupart, acquièrent leur pouvoir par des manipulations d'ordre technologique, chimique ou génétique, et on voit d'autre part se multiplier le motif du héros ou des héros « mutants », rejetés par la société des humains « normaux », ce qui présente le mutant comme l'avenir au-delà de l'humanité, menacé par l'opposition de l'ancienne humanité, médiocre et méchante.

Le succès, étonnant, de ces mouvances peut certainement s'expliquer par l'intuition que notre monde ne peut pas demeurer éternellement tel qu'il est, ou qu'il est trop imparfait et limité pour répondre aux attentes de l'homme.

Cette soif de quelque chose qui dépasse ce monde présent et ce besoin d'espérance sont des désirs réels qu'il s'agit d'écouter. Et ils traduisent certainement, en un sens, la pensée de l'éternité que Dieu a mise dans le cœur de l'homme (Qo 3,11). Nous pouvons dire avec C.S. Lewis : « Si je découvre en moi-même un désir qu'aucune expérience dans ce monde ne peut satisfaire, l'explication la plus probable est que j'ai été fait pour un autre monde »[8]. Ce besoin d'espérance est un rappel que « le monde ne suffit pas », que tout ce que le monde présent offre n'atteint pas ce que l'homme recherche. On a donc en parallèle une panne d'espérance qui conduit à une vie et une société désabusée voire moribonde, et d'autre part de nouvelles espérances, plus ou moins crédibles et plus ou moins dangereuses, qui tentent de combler ce vide. Tout cela constitue un défi lancé à l'Eglise. Quelle espérance véritable peut-elle apporter, et comment en témoignera-t-elle d'une manière crédible et intelligible ?

L'espérance chrétienne

L'espérance pour le monde

Espérer un monde meilleur semble donc constituer un besoin pour nombre de nos contemporains. Ce besoin s'appuie sur la per-

---

[7] Collectif, *La déclaration transhumaniste*, 2003 [1998]. http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/148/.

[8] C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme*, Ligue pour la Lecture de la Bible, 2006, p. 143.

ception du problème du mal, sur une indignation face à tout ce qui n'est pas tel qu'il devrait être. Même s'il a encore de la beauté et de la splendeur, notre monde est un monde déchu, un monde de souffrance où le mal est présent, et bien présent. Chacun est conscient de cette présence du mal, et tous se posent tôt ou tard la question « jusques à quand ? ». Comme Henri Blocher le montre magistralement[9], toutes les philosophies qui prétendent expliquer l'origine du mal finissent par admettre sa permanence, soit comme élément participant à une nécessaire dialectique, soit comme principe constitutif du monde au même titre que le bien, soit comme réalité indépassable. Seule la foi chrétienne, tout en reconnaissant le mystère de l'origine du mal, permet d'espérer la victoire sur le mal : parce que Dieu est tout-puissant et qu'il est bon, sans accointance avec le mal, ce dernier est destiné à disparaître.

Sous l'angle temporel, le schéma biblique nous présente une création bonne, une dégradation dans l'histoire, et une rédemption dans l'histoire qui permet une espérance réelle pour le monde : en reconnaissant que celui-ci n'est pas ce qu'il devait être, nous pouvons espérer qu'il devienne ce qu'il est appelé à être. Si le mal a un début historique, une cause éthique, il ne fait donc pas partie de cette création depuis toujours, il n'est pas l'« ingrédient secret » introduit par Dieu dans ce monde.

Parce que le mal a été vaincu en principe à la Croix, et qu'il sera finalement annihilé à l'accomplissement des temps, nous pouvons attendre la rédemption finale de l'univers entier[10]. Et dans le temps présent, par la réception du don de l'Esprit, par l'union avec le Christ et la réconciliation avec Dieu, le chrétien vit la libération de l'esclavage du mal, qui n'est pas encore la cessation totale du mal et de ses conséquences, mais est anticipation présente de la réalité eschatologique inaugurée par le Christ, et qu'il accomplira.

Ainsi l'espérance de voir le monde restauré inscrit chaque démarche pour l'améliorer ou le maintenir dans un cadre encourageant : c'est aller « dans le sens de l'histoire » ; nos démarches, toujours insuffisantes et contingentes, sont aussi signes et prémices de la restauration à venir. Sous cet angle, l'espérance chrétienne nous garde de deux maux : la résignation, et la tentation de créer le

---

[9] H. Blocher, *Le Mal et la Croix*, Sator, 1990 – ouvrage dont nous avons repris plus d'une idée pour cette partie.

[10] Avec Rm 8,18-25, qui nous présente l'espérance de la création tout entière, réponse également à l'inquiétude écologiste : assurément, la création (la « nature ») souffre elle aussi du triste état du monde et de l'humanité ; assurément, elle bénéficiera aussi de l'accomplissement final de la rédemption.

paradis sur terre, qui ne peut tourner qu'à l'enfer. Ce n'est pas sans raison que C.S. Lewis[11] mentionne que les chrétiens qui ont le plus changé le monde actuel étaient ceux qui se préoccupaient le plus du monde à venir.

Cela dit, l'espoir d'un monde meilleur, l'espérance d'un monde d'où le mal aura disparu implique de reconnaître la réalité du mal. En ce sens, l'espérance ne peut pas se passer de la morale, aussi déplaisant que ce mot puisse paraître. Le monde ne peut pas devenir meilleur, s'il n'y a ni bien ni mal.

En particulier, une vision où toute valeur ne serait qu'humaine et conditionnée culturellement ne peut donner lieu à aucune espérance. Untel appellera une évolution du monde « amélioration », mais ce ne sera le cas que dans son système de valeurs. Pour le parfait relativiste, tout travail pour le progrès ne sera qu'un effort pour imposer ses valeurs aux autres.

L'espérance pour l'homme

Si notre époque a adopté une attitude assez pragmatique face à la vie, elle est au niveau théorique traversée par de nombreux déterminismes, des modes de pensée qui considèrent que l'homme n'est pas sujet de sa vie, qu'il n'est pas un acteur libre et responsable, mais au contraire le produit des diverses influences qui s'exercent sur lui. Un exemple presque caricatural de référence aux déterminismes nous est montré par Michel Onfray[12] ; en deux pages, il ne demande rien moins que l'abolition du système judiciaire et son remplacement par la médicalisation des criminels. Il le fait sur la base des « déterminismes inconscients, psychologiques, culturels, sociaux, familiaux, éthologiques, etc. » qui impliqueraient l'inexistence du libre arbitre – ce dernier étant à son sens une fiction inventée par les monothéismes pour permettre de culpabiliser les hommes. Mais il va sans dire que cette vision qui évite à l'homme d'être coupable l'empêche également d'être acteur. Précisons un peu notre vision de certains de ces déterminismes.

Par exemple, un certain scientisme réduit l'homme à la somme de ses composantes matérielles, et, dans une démarche réductionniste, considère que tout ce que l'homme peut penser, choisir ou ressentir n'est que la stricte expression de processus biologiques, réductibles

---

[11] *Loc. cit.*

[12] M. Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2005, cf. § « Une torture issue du paradis », pp. 76-78.

à des processus chimiques, eux-mêmes réductibles à des processus physiques. L'âge d'or du déterminisme matérialiste fut celui de la mécanique classique, où Laplace pouvait affirmer avec un certain aplomb :

> Une intelligence qui, à un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la compose embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux[13].

L'avènement de la théorie du chaos (qui montre que l'issue de certains processus peut être extrêmement influencée par des variations minimes de leurs conditions initiales) et de la théorie quantique (qui, dans son interprétation majoritaire, voit une indétermination fondamentale à l'échelle atomique, introduisant une intervention du pur hasard au cœur de la matière) fait que le strict déterminisme, au sens où Laplace l'illustre, n'est plus possible. Il serait remplacé par une place prépondérante donnée au hasard[14]. Mais cette évolution en soi ne fait que remplacer la nécessité par le hasard, et si le monde matériel reste clos sur lui-même il est dur d'y échapper[15].

Du côté du déterminisme sociologique, la tentation est de considérer les actes humains comme provenant d'un enchaînement de causes sociales, dans la ligne d'E. Durkheim :

> Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir[16].

---

[13] P.-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, éds Christian Bourgeois, 1986, pp. 32s.

[14] Il ne faudrait pas croire que ce scientisme s'impose à tout homme de science, bien au contraire. Une réfutation sur des bases physiques de cette vision, qui serait trop longue à reproduire ici, se trouve par exemple chez B. d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Gaulthier-Villars, 1979, en particulier le ch. 6 : « Commentaires sur le scientisme ».

[15] Nous développons davantage cette question in J.-R. Moret, « 5e épître aux geeks : Le libre arbitre, le déterminisme et la physique quantique », 2012, http://www.jrmoret.ch/epitreauxgeeks5.pdf.

[16] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F., 1987 [1937], préface de la première édition, p. IX.

Cette approche conduit à restreindre sévèrement la part de liberté laissée à l'homme. Il faut noter que Durkheim lui-même ne prétend pas choisir entre la liberté et le déterminisme, et estime que « la question de savoir si le lien causal exclut toute contingence n'est pas tranchée ». Mais diffusée et vulgarisée à la petite semaine, cette idée de causalité sociale participe à une ligne de pensée qui dépossède l'homme de sa propre action.

Quant au déterminisme psychologique, sans remonter à ses bases théoriques, on en voit une expression dans le recours toujours plus important aux « experts » psychologues dans des affaires judiciaires, pour établir des causalités diminuant la responsabilité des accusés, ou, ce qui est plus dangereux, pour établir si un malfaiteur est susceptible de récidive, comme si ce fait était déterminé et connaissable a priori.

Si l'on adopte ces déterminismes, ils minent toute espérance face à sa propre existence : quoi que l'on fasse, on ne le fera qu'en réponse à une cause qui nous dépasse. Tout effort, toute lutte sont vains, puisqu'ils ne seront que l'expression des mêmes causalités qu'ils prétendront combattre.

Il faut reconnaître qu'aucun de ces déterminismes n'est en soi imposé par la discipline dont il se réclame, et les refuser ne signifie pas un saut dans l'irrationnel ou une déclaration de guerre au « monde scientifique » (avec toutes les réserves qu'implique l'emploi d'un tel concept). Mais en même temps, l'ampleur de ces déterminations est telle que l'on est en droit de se demander ce qui les relativise.

Le Dieu de la révélation biblique, lui, place l'homme en situation de responsabilité, il lui adresse une Parole à laquelle il peut répondre ou non, il l'appelle à changer son comportement avec une conviction inébranlable : quoi que l'homme ait choisi, il l'aura choisi. Ce n'est que dans le rapport avec le Dieu transcendant qui dépasse tous les systèmes et toutes les déterminations que l'homme trouve sa personnalité – sa caractéristique de personne plutôt que rouage d'une machine ou épave ballottée par les flots. Et seul le Dieu de la révélation biblique, le Dieu incarné en Jésus-Christ se fait immanent et intervient dans la vie de l'homme. Un Dieu uniquement transcendant, tel un Dieu-horloger se tenant loin du monde, est trop éloigné pour briser cet enfermement, alors qu'une vision panthéiste de Dieu n'en fait finalement que la somme des rouages du système. Un Dieu infini et personnel, un Dieu « ni silencieux ni lointain »[17], voilà ce qui donne sens à l'espérance humaine.

[17] Pour reprendre le titre de l'ouvrage bien connu de F. Schaeffer.

La situation de décision et de responsabilité, que Dieu seul permet, est ce que chaque homme et femme a l'intuition de vivre ou de devoir vivre ; la soumission aux déterminismes peut être rationnellement cohérente, elle ne correspondra jamais à l'expérience et à l'espérance humaine. La conviction de n'être responsable de rien, de n'avoir aucune liberté, aucun poids sur l'orientation de sa propre vie est des plus déshumanisantes, mais la foi chrétienne y répond d'une manière qui justifie l'espérance. Il ne s'agit pas ici de nier le poids des contingences qui limitent notre action, pas plus que de présenter l'homme comme disposant d'une maîtrise absolue sur sa vie. La maîtrise n'est pas de mise, mais la responsabilité est possible.

L'espérance pour la vie humaine doit aussi être mise en rapport avec la rédemption. Il y a une détermination que la pensée biblique reconnaît, c'est l'esclavage du péché. L'homme lucide est conscient que le problème du mal l'implique personnellement, qu'il le pratique lui-même. Et celui qui fait ce constat ne peut que le compléter par le constat de son incapacité à changer, à sortir de l'engrenage du mal et de la culpabilité. Sur ce plan, la sanctification, la possibilité d'être transformé par le Saint-Esprit dans le cadre d'une relation restaurée avec Dieu, est aussi une dimension qui peut être pertinente pour nos contemporains et que l'on se doit d'annoncer. Bien plus, la sanctification est témoignage de l'espérance, manifestation de la glorieuse liberté des enfants de Dieu quant aux fers du péché, anticipation de la restauration finale de notre être personnel à l'image de Jésus-Christ (1 Jn 3,2s).

Il y a aussi une dimension collective de l'espérance, pertinente à notre époque où beaucoup s'inquiètent de la dissolution du lien social et où la diversité culturelle – entre nations et en leur sein – est un sujet de société majeur. L'espérance chrétienne porte aussi sur la réunion en Christ de personnes de tous peuples, toutes langues et toutes nations. Cette espérance d'une réconciliation finale s'anticipe déjà aujourd'hui dans l'Eglise, lorsqu'en Christ sont unis et réconciliés des cultures et tendances inconciliables. L'espérance individuelle se manifeste également dans une Eglise vivant visiblement la communion en Christ.

L'espérance face à la mort

La mort apparaît comme la limite ultime mise à l'existence humaine. Tout homme sait qu'il doit mourir, et l'angoisse de la mort est une réalité à laquelle on échappe difficilement et jamais définitivement. Notre époque tend à masquer, autant que faire se peut, la

présence de la mort, et il semble presque hors de question de confronter un individu à la venue de sa propre mort. D'autre part, on espère par les progrès de la médecine, ou par la cryogénisation (dans le transhumanisme) dépasser un jour la limite de la mort, mais la réalité de celle-ci demeure, même si on veut la repousser.

Mais en ce qui concerne la crainte de la mort, la foi chrétienne doit faire une différence, si l'on en croit l'apôtre Paul :

> Nous ne voulons pas, frères, vous laisser dans l'ignorance au sujet des morts, afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu, à cause de ce Jésus, à Jésus les réunira (1 Th 4,13s, TOB).

Il n'y a pas à se voiler la face devant la mort, parce que celle-ci n'est pas finale. On a souvent décrié l'espérance de la vie éternelle comme un miroir aux alouettes, une consolation facile, une illusion entretenue pour éviter de faire face à la réalité de la mort. Le danger de proposer une espérance à bon marché, un vague réconfort pour répondre à un besoin est réel. Mais la crainte de cet excès ne saurait nous pousser à l'excès inverse, contre lequel l'apôtre Paul nous met en garde :

> Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espérance dans le Christ, nous sommes les plus pitoyables de tous (1 Co 15,19).

La fin de cette existence nous attend tous, et les chrétiens n'en sont pas moins conscients que les autres, comme d'ailleurs Qohélet le leur rappelle au besoin. Ce qui fonde l'espérance du chrétien face à la mort, ce n'est pas un déni de réalité, ni un postulat arbitraire concernant l'« après », mais c'est la communion vécue avec un Seigneur vivant et ressuscité. La résurrection du Christ dans l'histoire fonde notre résurrection à venir, elle en est le modèle et le gage. D'autre part, on ne peut pas séparer les deux membres de l'affirmation de Paul « car, pour moi, la vie, c'est le Christ, et la mort est un gain » (Ph 1,21) : l'espérance chrétienne face à la mort se fonde sur l'union vécue dès aujourd'hui avec le Christ ressuscité, autant que sur la résurrection historique du Christ. L'espérance de la résurrection ne supprime pas la souffrance face à la maladie, à la mort et à la séparation, mais elle leur enlève leur caractère ultime et indépassable.

Dès les premiers siècles, les chrétiens ont été connus pour leur sérénité voire leur joie face à la mort, y compris la mort violente et

prématurée pour leur foi. En Europe, le martyre ne semble heureusement pas d'actualité, mais la confiance et l'espérance devant la mort peuvent être témoins de la solidité de l'attachement au Christ ; un Christ qui n'est pas fictif mais réellement présent auprès des siens, un Christ qui a brisé la puissance de la mort. Là aussi, si nous sommes libérés aujourd'hui de la peur de la mort, notre espérance a une teneur eschatologique. Concluons cette section en rappelant cet horizon avec l'apôtre Paul : « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (1 Co 15,29).

Conclusion

Comme on l'a vu, l'espérance semble être un besoin fondamental de l'être humain. L'échec des grandes idéologies, les visions déterministes du monde et l'approche d'une mort vue comme terme définitif de la vie laissent l'homme sans espérance. Cette absence crée une situation de vide et de stagnation, et ce vide tend à être comblé par des espérances de qualité douteuse. Le besoin d'une espérance, d'un horizon, d'une finalité qui donne un sens au monde et à l'existence humaine est pourtant bien ressenti par nos contemporains. C'est un des domaines où l'intuition du cœur humain rend témoignage à l'appel qui s'adresse à l'humanité, et comme Starke[18] le relève, ce genre d'intuition est un point d'appui tout aussi valable que la raison argumentative pour une présentation ou une défense crédible de la pertinence de notre foi. L'aspect de défense n'est d'ailleurs pas nécessairement à mettre en avant, car en présentant l'espérance chrétienne, c'est la vraie solution au vrai besoin que certains peuvent constater en eux que l'on apporte, et non un argument pour prouver « que l'on a raison ».

Ce besoin d'espérance trouvera difficilement satisfaction dans une perspective ontologiquement matérialiste et/ou moralement relativiste, mais la foi chrétienne donne une solide espérance pour une vie humaine responsable devant Dieu et renouvelée dans la relation avec Dieu, pour un monde promis à la libération et à la restauration, pour une mort qui n'est pas le terme de toutes choses. Notre espérance est pertinente pour les besoins de l'homme de notre époque comme de toute époque, sans avoir besoin de nier les faits tels qu'ils se présentent.

---

[18] J. Starke, « The case for 'sense of the heart' apologetics », Blog post, Janvier 2012, http://thegospelcoalition.org/blogs/tgc/2012/01/10/the-case-for-sense-of-the-heart-apologetics/.

Que ferons-nous donc ? Nous serons tout à la fois serviteurs des hommes et critiques du monde en mettant le doigt sur la désespérance, en montrant combien notre époque laisse peu à espérer. Nous dénoncerons les fausses espérances, les fables humaines, les fictions trompeuses. Nous ranimerons la soif de l'espérance, nous rappellerons aux hommes qu'ils cherchent quelque chose d'une autre qualité que ce que le monde leur propose. Nous briserons la coque de cynisme, la gangue de résignation qui étouffe l'espérance. Et à tous ceux qui sont avides d'espérer, nous présenterons la véritable espérance, fondée en Christ, la seule qui réponde réellement à la recherche de l'homme.

Mais bien sûr, pour être des témoins authentiques et crédibles de l'espérance, il nous faut nous-mêmes la vivre et en vivre. Pour vérifier la crédibilité de notre belle espérance, nos contemporains observeront si nous en présentons les signes, si nous nous distinguons par un travail persévérant et confiant pour toutes formes de justice et de bien, si nos vies montrent une transformation à l'image du Christ dans une liberté renouvelée, si nous contemplons la mort sans crainte dans l'assurance de la résurrection. Dans toutes ces choses, si nous devons produire par nos efforts les signes attendus, nous serons pris en défaut. Seule la puissance du Christ ressuscité, communiquée par son Esprit, les réalisera en nous ; notre témoignage tiendra ou tombera en fonction de l'action de Dieu en nous et dans son Eglise. Témoigner par le biais de l'espérance n'est pas une méthode (de plus) qui nous permettrait d'assurer un « résultat », mais, comme pour tout, nous sommes à nouveau placés dans la dépendance de notre Dieu. Fixons donc les regards sur le Christ, méditons son œuvre et sa personne, affermissons notre espérance en lui. Vivons comme voyageurs et étrangers sur cette terre, sachant que ce monde n'est pas notre patrie mais que nous avons une patrie parfaite vers laquelle nous cheminons. Et dans cette perspective, veuille Dieu nous donner une attitude et une manière de vivre qui témoigne de l'espérance qu'il nous donne.

■

Ḥokhma 102/2012, pp. 91-106

Paroles prophétiques pour les Eglises ?

Autour de quelques textes récents

par Christophe DESPLANQUE,
pasteur de l'Eglise Réformée de France à Agen

2011 et 2012 ont vu plusieurs auteurs, chacun dans sa discipline et sa perspective, évaluer de façon prospective la crise actuelle et l'avenir des Eglises réformées en Suisse Romande. Ces travaux s'inscrivent, par définition, dans un contexte historique et géographique bien déterminé. Ils n'en constituent pas moins des éléments de réflexion utiles à l'ensemble des Eglises qui s'interrogent sur leur avenir et celui de leur témoignage, dans notre société européenne et francophone, notamment[1]. Les analyses convergent globalement – l'évidence de la crise en cours : crise de la transmission, crise de désaffection, est partagée –, mais cette convergence s'atténue nettement quand il s'agit d'en identifier les causes (surtout externes, sociologiques pour les uns, d'abord internes, spirituelles, éthiques pour les autres). Les « remèdes » proposés ne sont pas non plus toujours les mêmes, par voie de conséquence.

Les constats

Les sociologues des religions Jorg Stölz et Edmée Ballif exposent les résultats d'une enquête[2] (fondée notamment sur des rapports

---

[1] Un exemple : les Eglises protestantes en France peuvent se considérer à l'abri des désaffiliations de membres motivées, comme c'est souvent le cas en Suisse, par le refus de payer l'impôt ecclésiastique ; mais l'Eglise Réformée de France, pour ne citer qu'elle, perd 1 % de foyers donateurs chaque année, et ce depuis plusieurs décennies.

[2] *L'avenir des Réformés. Les Eglises face aux changements sociaux*, Genève, Labor & Fides, 2011, 256 p.

et interviews de responsables des différentes Eglises cantonales membres de la FEPS, organe fédératif des Eglises protestantes de Suisse). Leur analyse prend la mesure du déclin et annonce son accentuation prévisible dans les années qui viennent, du fait de la prégnance de facteurs sociétaux défavorables. Ils relèvent les efforts entrepris par les Eglises pour faire face aux profonds changements intervenus dans les mentalités, la culture, et qui rendent inopérantes les structures et voies traditionnelles par lesquelles les Eglises menaient leur mission jusqu'à présent. Individualisme, flexibilité et nomadisme des appartenances, des choix et des modes de vie, élévation des conditions de sécurité sociale et sanitaire qui affaiblissent le besoin de vie communautaire, concurrence des œuvres laïques sur les terrains éducatif, social et culturel, invasion des médias, d'internet, qui saturent l'espace de communication et d'information, et noient le message évangélique, voilà autant de handicaps et de défis.

L'essai d'Henry Mottu[3], pasteur et théologien genevois en retraite, homme de réflexion mais aussi de terrain, relève la perte d'influence et de visibilité de l'Eglise, en tant qu'institution marginalisée au sein d'une société largement sécularisée, voire discréditée par la montée des violences reliées au religieux, par le confessionnalisme qui constitue un frein à l'œcuménisme, par une provincialisation que la mondialisation rend inadaptée.

La sonnette d'alarme retentit encore plus fort avec les regards croisés de deux observateurs, situés de l'intérieur de l'institution eux aussi, Pierre Glardon, responsable de la formation des ministres, et Eric Fuchs, ancien professeur d'éthique[4]. Se redéfinir ou disparaître à moyen terme, voilà le choix qui se pose aux réformés romands. L'état des lieux (première partie, par Pierre Glardon) est d'un réalisme glacial : baisse drastique et continue des effectifs en 50 ans, de 30 à 60 % selon les cantons (du moins ceux où les réformés étaient majoritaires) ; baisse des vocations, épuisement du corps pastoral, ressources financières en chute, perte d'influence sociale d'institutions ecclésiales devenues inaudibles, au discours inaccessible, incapables d'articuler une parole claire, forte, pertinente et qui rejoigne

---

[3] *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor & Fides, 2011, 184 p.

[4] *Turbulences, les Réformés en crise*, Le Mont sur Lausanne, éds Ouverture, 2011, 328 p. Ouvrage composite au ton direct, volontiers acide, mêlant les genres (cours d'éthique, pamphlet, motion synodale, fiche pratique d'exercices spirituels…), fourmillant de propositions et alternant réflexions de fond et constats cruels des dérives ecclésiastiques. Livre de deux auteurs, mais bien écrit « à quatre mains », selon le joli lapsus pianistique de la présentation au dos de la couverture.

vraiment nos contemporains. Pour P. Glardon et E. Fuchs, les causes de la crise ne sont pas d'abord externes (sécularisation, rejet général de tout discours d'autorité, etc.). La crise, ce que souligne moins l'ouvrage précédent, tient à un déclin du témoignage des réformés aux plans *éthique* et *spirituel*. Ici nos deux auteurs s'inscrivent clairement contre une tendance théologique, prégnante dans le protestantisme, à les classer comme seconds.

P. Glardon pointe d'abord une idéologie « dialoguiste » qui vient pervertir la visée multitudiniste. Les Eglises sont passées du projet légitime d'annoncer l'Evangile à tous à celui, toxique, de convenir à tous, de ne déplaire à personne[5]. Pour lui, le laxisme sur les plans éthique et déontologique, où chacun est laissé à ses choix, se mesure aux dérives de responsables, à l'absence d'exercice de la discipline au nom d'un pluralisme mal compris, car non inscrit dans la nécessité pour toute communauté de poser des cadres et des limites indispensables au vivre et au croire ensemble : cela se traduit notamment dans le faible niveau des formations, les conditions de recrutement de ministres, de conseillers et de bénévoles dont on ne s'assure pas vraiment des compétences ni de la préparation psychosociale, ni de l'enracinement spirituel. Pierre Glardon, quant à lui, n'a pas de mot assez dur face à la crise que traversent les facultés de théologie en Suisse Romande. Il qualifie de « trahison des clercs » (avec un point d'interrogation, il est vrai) des propos tels que celui de Pierre Gisel aux synodaux vaudois en 2010, selon qui le christianisme devait désormais être étudié à la Faculté de Lausanne comme une religion parmi d'autres, et non plus une référence centrale (pp. 57s)[6]. Les évolutions théologiques personnelles jouent aussi un rôle dans la crise.

Dernier paru (avril 2012), le livre de Virgile Rochat consacre un long développement[7] aux causes de la crise : il insiste sur le séisme culturel consécutif à mai 1968, que les Eglises ont subi de plein fouet, comme toutes les institutions traditionnelles (contestation des structures d'autorité, avènement du pluralisme culturel et religieux, etc.).

---

[5] *Turbulences...*, pp. 52s. L'auteur remet en cause, pour les mêmes raisons, le concept de pluralisme appliqué à l'Eglise. On pouvait lire à peu près le même constat chez Pierre Courthial et d'autres qui créèrent, voici bientôt 40 ans, la Faculté libre de théologie d'Aix-en-Provence pour, entre autres, s'opposer à l'idéologie pluraliste, promue alors de façon quasiment obsessionnelle dans l'Eglise Réformée en France. Ont-ils eu raison trop tôt ?

[6] On trouve souvent dans le livre des citations de Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*. Cf. le débat de Sh. K. avec Pierre Gisel in *Hokhma*, n° 99/2010.

[7] Virgile Rochat, *Le temps presse ! Réflexions pour sortir les Eglises de la crise*, Genève, Labor & Fides, 2012, pp. 16-58.

Depuis, ce qui a fait la force et la modernité du protestantisme a trouvé ses limites et affecte donc son image : liberté et individualisme se paient par la fragilisation des personnes, l'austérité et le moralisme sont devenus insupportables pour l'hédonisme ambiant, sans parler de l'élitisme, ou de la culture de conquête (peu compatible avec le souci écologique), également très protestants. Pas le choix selon V. R. ! Il faut prendre en compte cette nouvelle donne et s'y adapter (par exemple, sur le plan théologique, en refusant une approche triomphaliste, dogmatique de la vérité, au profit d'une approche mystique, apophatique qui valorise le paradoxe, pp. 93ss).

Rendre à l'Eglise son « autorité »

La réponse d'Henry Mottu au défi de la crise se situe dans l'ordre ecclésiologique. Avec Calvin, il réaffirme la nécessité de l'Eglise et de ses ministères comme médiations, instruments voulus et donnés par Dieu pour que sa Parole soit annoncée au monde. Il faut donc rendre sa présence à nouveau pertinente dans l'espace social et politique, (le mot grec *ekklesia* relève à l'origine de cette sphère) à rebours de la tentation de fuite dans l'individualité subjective, émotionnelle, « a-cosmique » (p. 42). On ne peut pas soupçonner le côté véritablement politique, voire « cosmopolitique » de l'ecclésiologie ici prônée de vouloir renouer avec la notion de chrétienté au sens constantinien. Précisément, ce modèle-là est réfuté non pas comme désormais hors de portée, mais comme fauteur de séparation entre la masse « christianisée » et une minorité confessante qui se retire du monde au lieu de s'y enfouir et de le porter dans l'intercession (*Recommencer l'Eglise*, p. 131). On retrouve chez Virgile Rochat le même souci du rôle de l'Eglise dans la cité, et la même méfiance à l'égard de tout repli communautariste. Nous y reviendrons[8].

L'Eglise ne doit donc pas rêver du pouvoir mais à nouveau « faire autorité ». L'autorité étant comprise comme ce qui libère et fait grandir. Ici, H. Mottu puise dans la philosophie politique d'Hannah Arendt, dont la pensée est largement tournée vers un *amour du monde*, comme volonté d'y permettre un vivre harmonieux entre humains. Avec Myriam Revault d'Allonnes, autre référence philosophique, H. Mottu identifie par ailleurs l'autorité moins à ce qui s'appuie sur le passé : un fondement originel, le ministère apostolique, matrice de l'institution (le modèle catholique) qu'à l'avenir qu'elle peut ouvrir. Elle est ce qui donne capacité à initier, inventer, tirer de l'apport de

---

[8] *Op. cit.*, pp. 64ss.

la Réforme du neuf pour aujourd'hui et donc pour construire demain un véritable « vouloir-vivre ensemble » (p. 51), inspiré par la communion trinitaire. L'auteur oppose pour ce faire à l'autorité verticale (inspirée du déisme) l'organisation presbytérienne-synodale, qu'il souhaite voir renforcée par un véritable ministère épiscopal réformé, autorité pastorale et spirituelle aux côtés de la présidence laïque, trait d'union à l'intérieur des Eglises, et à l'extérieur leur représentant, leur porte-parole.

H. Mottu voit en l'Eglise le lieu où se proclame – et se vit – la « philanthropie » du Dieu qui en Christ renverse les barrières (Ga 3,28)[9]. Citant encore H. Arendt, H. Mottu résume ce projet dans la parole de Paul au geôlier de Philippes : « Ne te fais aucun mal ; car nous sommes tous ici » (*Recommencer l'Eglise*, pp. 166s). « Ici », c'est là où désormais chacun est reconnu, réuni aux autres, et peut trouver sa place. Même idée chez V. Rochat, exprimée différemment : l'Eglise doit « être avec » chacun, l'écouter et le rejoindre dans ses préoccupations, aller humblement à sa rencontre, en sortant de sa position de donneuse de leçons…[10]. Ici, autorité rime avec accompagnement, service, voire abaissement et kénose (*Le temps presse*, p. 84). Le pasteur, pour ce qui le concerne, doit donc adopter l'attitude de l'aumônier… même s'il est nommé en paroisse (*ibid.*, pp. 120s).

Reconnaissons que l'accroissement des solitudes et des errances, aux facteurs multiples (éclatement des familles et des couples, isolement du grand âge, précarisations économiques, globalisation, migrations, déracinements culturels…), donne une pertinence particulière à cette vision de l'Eglise et de ce qu'elle peut apporter au monde. Un grand chantier s'ouvre ici, celui du lien entre l'Eglise et l'action diaconale (qui peut englober une diaconie du sens), témoignage d'amour du Christ. Un autre défi sera de rendre à cette dernière son identité chrétienne, de moins en moins affirmée. Et ce, de par l'absence d'engagement spirituel de permanents recrutés prioritairement, dans les œuvres protestantes, selon leurs compétences professionnelles…[11]

Eric Fuchs et Pierre Glardon ne sont pas en reste sur la question de l'autorité. E. Fuchs articule sans les opposer pouvoir et autorité dans l'Eglise. Sans l'autorité, le pouvoir est illégitime, sans pouvoir,

---

[9] De façon analogue, V. Rochat définit la tâche de l'Eglise comme contribution à l'humanisation du monde. Cf. *Le Temps presse*, p. 89.

[10] *Le temps presse*, pp. 70ss.

[11] Au sujet de cette crise de la diaconie protestante, cf. Stolz et Ballif, *L'avenir des Réformés*, pp. 106ss.

l'autorité démissionne, à l'image du politique devant les forces économiques et financières ou à l'instar des Eglises réformées, bien plus timides que catholiques et évangéliques dans leurs prises de position éthiques au sein de la société, voire en leur propre sein : quand il s'agit d'exercer une autorité fondée sur la Parole de Dieu, c'est-à-dire guidée par l'amour. Ici, autorité rime avec crédibilité. Survivre à la crise, pour les réformés, ce sera oser s'affirmer.

P. Glardon reprend la question de la discipline, précisément, qui impose des limites au comportement des chrétiens tant au plan communautaire que privé. Elle opposait déjà Calvin et Farel aux magistrats genevois. Elle n'a pas bonne presse, et pourtant, comment ne pas l'exercer quand la crédibilité du ministère est en jeu du fait d'abus et de problèmes moraux patents chez celui qui en a reçu la charge ? Deux fois est citée pour la contester, car elle nie l'extériorité transcendante de la loi, cette pensée de D. Müller : « (chacun reste libre de) se situer lui-même de manière responsable et d'opérer les choix les plus conformes à sa conception de l'existence et de la foi »[12]. Il faut réaffirmer les limites, face aux « progrès » techniques qui prétendent les effacer. Un monde sans loi est tout simplement invivable. Si chacun est libre de ses choix, il doit les assumer en renonçant à des responsabilités avec lesquelles ces choix sont incompatibles ; autrement dit, il ne faut plus confier la formation des pasteurs à des enseignants qui ne sont pas chrétiens[13].

La deuxième partie du livre de Fuchs et Glardon veut retrouver les fondements d'une éthique spécifiquement réformée, entre le laxisme ultra ou « post-libéral » et le fondamentalisme biblique « évangélical » (néologisme forgé apparemment pour ne pas mettre tous les évangéliques dans ce même sac, cf. p. 302). Après avoir distingué la morale, élaboration des règles, de l'éthique, définition des valeurs qui les fondent, E. Fuchs montre comment elles trouvent leur fondement dans trois nœuds de sens, trois paradoxes bibliques : la tension entre la bonté de la création et la présence du mal qui fonde l'espérance, celle entre l'obéissance et la liberté qui s'exprime dans l'amour, entre la proximité de Dieu (en Christ) et son inaccessibilité (contre l'idolâtrie) que la foi maintient ensemble.

---

[12] *Turbulences*, pp. 13, 173. L'intéressé a vigoureusement réagi dans son blog le 3 février 2012, estimant tronquées les citations des auteurs que l'ouvrage met en cause : http://www.denismuller.ch/article-la-justification-par-la-foi-ne-veut-pas-dire-le-droit-d-ecrire-n-importe-quoi-98544053-comments.html#comment96170703.

[13] *Turbulences*, pp. 100-106.

A partir de ces généralités, des questions sensibles sont abordées ; notamment en ce qui concerne l'accompagnement des futurs mariés, les bénédictions des unions de divorcés. Les réponses données cherchent une voie médiane entre un certain laxisme protestant et l'exclusion dictée par le droit canon catholique. Les auteurs s'opposent par ailleurs à la consécration inconditionnelle de ministres homosexuels. Dans ce dernier cas, la recherche de fidélité ne relève plus seulement du niveau éthique mais de la cohérence avec l'anthropologie biblique, et pose la question du devoir d'état (pp. 216-219). Le suicide assisté (autorisé en Suisse) est un autre des domaines où l'ouvrage cherche à tracer la juste voie entre « complaisance irresponsable et intransigeance indifférente au sort des personnes concrètes ».

Ré-investir l'héritage et définir l'Eglise

Réinvestir est ici à prendre dans un double sens : reprendre possession de la théologie réformatrice, mais pas comme on installe un objet dans une vitrine de musée, ou comme on cache des économies dans un bas de laine, les vouant ainsi à fondre au rythme de l'inflation. L'investissement est ici synonyme de placement, risqué mais indispensable ! Il faut oser adapter l'héritage, le corriger, bref… le réformer.

En effet, si l'Eglise réformée a selon H. Mottu une capacité de réflexion, un charisme de « critique et de conviction » (Ricœur) à mettre au service de l'Eglise universelle (p. 101)[14], elle doit faire attention à l'usage abusif (ou paresseux) des héritages mal compris : la distinction entre Eglise invisible et Eglise visible, tout comme la liberté de conscience, peuvent devenir l'alibi de l'individualisme, du refus de toute discipline et de toute manifestation concrète du « vivre ensemble » ecclésial. Mottu cite à ce propos Bonhoeffer : « l'invisibilité nous tue ». Elle tue notamment la transmission aux jeunes générations, souci premier de l'auteur (p. 126). On ne peut qu'être d'accord avec lui sur la nécessité de promouvoir la diversité des ministères, de renouveler le culte et la liturgie, notamment pour qu'ils fassent sens parmi les générations nouvelles, de renforcer le vivre ensemble par une véritable discipline communautaire, de rendre vigueur à l'action diaconale dans le contexte de paupérisation

[14] P. Glardon (*Turbulences*, p. 115) confirme de son côté : Les réformés ont toujours quelque chose à dire, que personne ne peut dire à leur place, et notamment une éthique.

actuel, d'oser interpeller le pouvoir politique (par la fameuse *parrhèsia*, la liberté de parole donnée aux disciples dans les Actes des apôtres), et d'avoir pour cela des voix, des « ténors », tels que K. Barth en son temps. Mais où puiser les forces et l'inspiration nécessaires pour cet élan, ce renouveau ? Sur ce point H. Mottu ne s'avance pas assez à notre goût. Bien sûr, le réveil (car finalement ne s'agit-il pas de lui ?) ne se décrète ni ne se programme, mais l'Histoire nous montre qu'il se prépare par un renouveau de la *prédication*, intuition centrale de la Réforme : l'Eglise naît et renaît toujours de la Parole de Dieu : lue et méditée, partagée en groupe, priée… autrement dit lorsque renaît la vie spirituelle, qui n'est rien d'autre que d'ouvrir la porte de nos vies au Seigneur[15].

C'est ce que disent aussi, à leur manière, dans leur message de clôture[16] au synode national des luthériens et réformés de France, à Belfort, les présidents des commissions exécutives de l'ERF et de l'EELF. Ils y posent la question de ce que le protestantisme luthéro-réformé peut apporter aujourd'hui comme richesse spécifique, parmi les autres sensibilités chrétiennes. Leur réponse tient en quatre points : 1) une confiance inébranlable en la grâce inconditionnelle, 2) une lecture de l'Ecriture qui met debout et rend chacun responsable, car elle n'est pas prédéfinie, 3) le goût des médiations et le besoin des autres (que ce soit dans le travail d'interprétation des Ecritures, la reconnaissance des vocations et charismes, le gouvernement de l'Eglise), et enfin 4) la sobriété, notamment dans l'expression du culte et de la foi[17].

Ici nous semble formulé l'équilibre nécessaire entre l'ouverture à tous vents, à toutes doctrines, à tous changements, à toutes les modes, ce que Fuchs et Glardon stigmatisent comme un « flou identitaire »[18], et la posture du refus de toute évolution. En effet, le texte de L. Schlumberger et J. Dautheville dépasse l'opposition habituelle

---

[15] Ce que relèvent E. Fuchs et P. Glardon dans le chapitre « Eléments fondamentaux pour une spiritualité réformée », in *Turbulences*, pp. 265ss. Il y est même questions d'exercices spirituels, d'ascèse et de sanctification.

[16] L. Schlumberger et J. Dautheville, « Jalons pour une Eglise d'attestation. Message des présidents du conseil exécutif et du conseil national », synodes général et national conjoints de l'Eglise Evangélique Luthérienne et de l'Eglise Réformée de France, Belfort, 20 mai 2012. Ce synode a scellé l'union des Eglises réformée et luthérienne en France « de l'intérieur » (réalisée depuis plusieurs années en Alsace-Moselle, dont les Eglises ont toujours le régime concordataire).

[17] Sobriété à ne pas confondre avec une pudeur excessive qui finit par censurer toute manifestation de piété, du fait d'une prise à la lettre de Mt 6,5s. Cf. Fuchs, *Turbulences*, p. 266.

[18] *Turbulences…*, p. 299.

entre l'ouverture de l'Eglise à la multitude et son caractère confessant. A l'inverse, pour V. Rochat, la spécificité des réformés est de ne définir l'Eglise que par son centre, le Christ et l'Evangile, en en laissant volontairement floues les frontières, contre les évangéliques qui en cernent les limites[19].

L'enquête de Stolz et Ballif relève pareillement ce handicap dont ont pris conscience les Eglises réformées suisses : le flou quant à ce qui les définit, de par le rejet de critères clairs d'appartenance. Pourtant selon cette enquête, cette revendication multitudiniste, « vocation à l'ouverture, à la diversité et à la pluralité d'opinions »[20] qui s'est radicalisée au XIXe siècle dans l'affrontement entre Eglises cantonales et Eglises libres, est la seule caractéristique sur laquelle les Eglises réformées des différents cantons suisses s'accordent à ne pas vouloir revenir ! On retrouve en un sens l'ambiguïté dénoncée par Fuchs et Glardon, entre le (légitime) service de l'Evangile à tous et (l'illégitime) accommodement de l'Evangile à tous.

La question identitaire et l'œcuménisme intra-protestant

Ré-investir le patrimoine spirituel et théologique de la Réforme, tâche légitime, comporte un risque. Celui de la crispation identitaire, précisément quand l'offre sur le marché religieux, pour parler de façon sociologique, se multiplie et crée des situations vécues de fait, sinon de droit, comme concurrentielles. C'est un piège contre lequel L. Schlumberger et J. Dautheville mettent en garde[21] : il s'agit d'être « attestataires sans être identitaires », de placer le souci du témoignage avant le souci de soi, ce que permet la *parrhèsia* donnée aux disciples dans le livre des Actes : la capacité de témoigner à la fois sans crainte des conséquences, et « en clair », donc de se faire comprendre. Les deux pasteurs pointent

« les trois ornières qui sont classiquement sur notre chemin, les trois tentations qui nous guettent plus particulièrement :

- l'ethnoprotestantisme, qui enferme : cette survalorisation de l'histoire, du clan, des cousins.
- le ni-ni, qui appauvrit : ni catholiques, ni évangéliques, voilà ce que nous ne sommes pas et contentez-vous de cela.

[19] *Le temps presse*, p. 126.

[20] *L'avenir des Réformés*, p. 125.

[21] Cf. note 10.

– l'orgueil identitaire, qui défigure : nous serions, nous les bons protestants, les historiques, les vrais. De ce dernier point de vue, il faut le souligner et le répéter : l'Eglise protestante unie n'est pas l'Eglise protestante unique ».

Les réserves dont fait preuve H. Mottu à l'égard du monde évangélique, assez facilement réduit, dans *Recommencer l'Eglise*, à sa composante pentecôtiste, ne me semblent pas toujours exemptes d'une telle crispation. Cité comme repoussoir, le mouvement évangélique constituerait selon H. Mottu un des facteurs de la crise de l'œcuménisme[22] (congrégations coupées des autres Eglises, pasteurs-entrepreneurs, bases intellectuelles en rupture avec le consensus acquis, etc.) ; il serait typique d'un « individualisme micro-communautaire » en progression (p. 13), fusionnel, apolitique (p. 43), marqué par la subjectivité émotive ; sa théologie (identifiée trop rapidement à la théologie de la prospérité, p. 152), sa tendance à la ghettoïsation ethnique résulteraient de la mondialisation et de la vogue néo-libérale (pp. 151ss)[23]. Mottu reconnaît ses forces, notamment sa capacité à intégrer – c'est à bon droit qu'il pose la question de l'accueil que les Eglises « historiques » n'ont pas toujours réservé aux chrétiens venus d'autres pays et cultures (p. 153)[24], sa prise en compte du corps et de l'oralité – la connaissance que possède H. Mottu des Eglises noires américaines est ici perceptible. Mais il pointe surtout les faiblesses, notamment dans la sphère du politique, et appelle à y remédier en jumelant ces communautés avec les Eglises « historiques », par un œcuménisme intra-protestant, liturgique notamment (p. 152). H. Mottu touche juste avec ce souhait de cohésion,

---

[22] *Recommencer l'Eglise*, p. 145. H.M. ne cite pas la forte réaffirmation identitaire de l'Eglise catholique, initiée par Jean-Paul II, parmi les causes de cette panne du processus œcuménique. Par contre il critique la notion trop monolithique du « peuple de Dieu » dans les textes de Vatican II.

[23] Regrettons qu'E. Fuchs (*Turbulences*, p. 247) présente lui aussi assez caricaturalement le courant évangélique, venu « en grande partie du monde anglo-saxon ». C'est tout dire… Il le perçoit sous un angle ultra-fondamentaliste et ultra-illuministe, pour lequel la nouvelle naissance procure une relation immédiate à Dieu, et n'importe quelle traduction de la Bible un rapport direct à sa Parole ! Donc plus besoin d'inculturer, de contextualiser le message, ni d'exégèse, ni de réflexion théologique pour un *born again*… Combien d'évangéliques souscriraient à un tel simplisme ?

[24] Un forum intitulé *Le monde est chez toi* a été organisé par le DEFAP, organe missionnaire du protestantisme « historique » français à Rouen en avril 2012. Un fort accent y a été mis sur la chance que représentent pour nos Eglises européennes le brassage des cultures (dont le chant et les usages liturgiques semblent constituer un point de cristallisation très sensible !) et l'intégration des chrétiens du Sud.

mais du chemin reste à faire. Peut-on fonder un rapprochement significatif à partir du seul désir, un brin paternaliste, de corriger les erreurs de l'autre[25] ?

De toutes façons, les faits démentent l'opposition que présuppose H. Mottu entre présence au monde et spiritualité (notion qui a souvent pour lui une connotation de fuite dans l'intériorité[26], à tel point qu'un emploi est indiqué « au bon sens du terme » p. 104 !) ; historiquement, l'une et l'autre ont plutôt fait bon ménage en milieu évangélique (voir l'action de l'Armée du Salut, pour ne citer qu'elle). Décomplexées dans leur témoignage, bien adaptées au langage, aux codes culturels et aux attentes de l'homme d'aujourd'hui, nombre d'Eglises évangéliques répandent l'amitié, la « philanthropie de Dieu », pour reprendre les termes de Mottu, au sein de la cité. Et s'engagent dans les débats et combats éthiques et sociétaux. Il est clair qu'aujourd'hui les Eglises protestantes « historiques » *mainline* n'ont plus l'exclusivité de l'ouverture au monde ! L'affirmation de leur identité marquée par des convictions théologiques fortes, loin de replier les évangéliques dans des ghettos communautaires, favorise cette ouverture[27]. On peut être une Eglise confessante… au service de la multitude.

---

[25] Cf. cette proposition, p. 153 : « Unissons donc nos efforts et habituons-nous à rendre nos cultes plus chantants d'un côté, plus réfléchis de l'autre ». Autrement dit, chez les réformés, on chante mal, mais chez les évangéliques, on ne réfléchit pas assez… Parler d'un jumelage dans cette perspective, c'est dire à l'autre qu'il n'a pas encore les qualités requises pour une véritable union ! Chacun doit rester de son côté. Même frilosité chez Fuchs et Glardon, p. 302 : « Oser s'affirmer sera entre autres, pour les réformés, clarifier ce qui les distingue des protestants évangélicaux et évangéliques ». Se definir est certes urgent, mais pourquoi se définir « contre » ?

[26] Rien de tel chez Virgile Rochat qui consacre un long développement à la spiritualité comme théologie expérimentée, vécue, habitée (*op. cit.*, pp. 96-106). Son chapitre suivant, « Concrétisations », abonde en propositions très pratiques, révélatrices de l'expérience pastorale de l'auteur, sur les rites, le chant, le langage liturgique, etc.

[27] Contre Virgile Rochat, *op. cit.*, p. 65, qui, en s'accrochant à tout prix au multitudinisme comme seul modèle ecclésiologique pertinent pour une Eglise qui veut servir la société et y rayonner, réalise un peu vite l'équation : modèle confessant = repli identitaire = communautarisme. Un sociologue tel que Sébastien Fath n'a pas grand mal à démontrer que le modèle d'opposition binaire (weberien) Eglise institutionnelle/communauté sectaire ne rend plus compte de la diversité des formes sociales religieuses aujourd'hui. Il faut parler, pour les évangéliques, de *réseaux* qui « conjurent la tentation du retrait insulaire ». Cf. S. Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*, Genève, Labor & Fides, 2005, pp. 325s.

Sur un autre plan, celui de la vitalité interne, les Eglises évangéliques pratiquent plus efficacement que d'autres cette discipline ecclésiale (assistance au culte, contribution financière des membres, accompagnement et autorité pastorales reconnues) qu'H. Mottu (comme P. Glardon et E. Fuchs, d'ailleurs) appelle de ses vœux (p. 129).

Une question s'impose : La croissance incontestable des Eglises évangéliques ferait-elle *peur* aux réformés, serait-elle ressentie comme une concurrence ? Et l'hostilité générée par un tel ressenti révélerait-elle la nostalgie d'une Eglise d'Etat, majoritaire ? Enfin, serait-ce pour des raisons de proximité sociologique qu'en France les relations entre Eglises réformées et évangéliques (toutes minoritaires, et de longue date…) semblent bien moins empreintes de méfiance[28] ? Prenons l'exemple du *Parcours Alpha*. Né dans une paroisse anglicane londonienne voici plus de 20 ans, cet outil missionnaire qui présente l'Evangile de façon accessible, vivante, dans une atmosphère libre et conviviale, est utilisé (voire adapté) avec grand succès par des paroisses catholiques, évangéliques, comme réformées. Pourquoi donc est-ce en Suisse que des Eglises réformées ont élaboré un modèle de fait, sinon explicitement, concurrent, le *Parcours 7+1*[29] ?

Au sujet du rapprochement des familles protestantes et de ses promesses, citons pour conclure l'expérience remarquable de l'Eglise Evangélique au Maroc, seule dénomination protestante tolérée par les autorités de ce pays à 99,9 % musulman. Y cohabitent de fait réformés, pentecôtistes, méthodistes, et une multitude d'autres dénominations européennes ou africaines : une multi-culturalité ethnique, théologique, voire liturgique qui pour être imposée par le contexte extérieur ne s'en révèle pas moins féconde ; sans se couper de sa

---

[28] Claude Baty, président de la Fédération Protestante, décrit ainsi ce climat positif : « Les luthéro-réformés se sont rendu compte qu'il n'était pas tenable d'avoir un discours uniquement politique et social et les évangéliques se sont aperçu qu'on ne pouvait annoncer l'Evangile sans prendre le monde en compte. Aujourd'hui le protestantisme est dans une situation intéressante car tout le monde a bougé, sous l'influence, aussi, de nouveaux protestants venus, entre autres, d'Afrique et d'Asie, porteurs d'une autre piété qui n'a pas connu cette sécularisation. Ils ont amené plus de simplicité et de dynamisme. Tout le monde profite de tout le monde : les nouveaux se rendent compte que la réflexion des historiques est nourrissante et les historiques profitent du zèle évangélique. » (interview à l'hebdomadaire *La Vie*, 15 mai 2012).

[29] Voir des lignes très révélatrices de cette attitude défensive chez A. Perrenoud, « Le parcours 7+1 – explorations de la foi chrétienne », *Hokhma*, n°89/2006, pp. 140-147.

famille luthéro-réformée, cette Eglise a décidé de réécrire, dans ces conditions, une charte exprimant sa foi et la façon dont elle entend en vivre et en témoigner[30]. Un institut de formation théologique œcuménique verra bientôt le jour à Ifrane (dans l'Atlas) avec le partenariat de l'Eglise catholique locale ! Pourrait-on imaginer un tel scénario dans un pays de culture ou d'histoire chrétienne, voire protestante comme la Suisse ?

Quelle espérance, et pour quel but ?

Le ch. 4 du livre d'H. Mottu, consacré à la finalité de l'Eglise, n'est pas le moins stimulant à lire. Lieu de pardon entre humains découlant du pardon de Dieu, lieu d'alliance, signe de la promesse et de la fidélité de Dieu, lieu d'appartenance où chacun retrouve le fil rouge de sa vie au-delà des brassages identitaires, l'Eglise a pour finalité d'être instrument prophétique du Royaume (p. 123)[31]. Mottu écrit à propos du témoignage : « Si nous n'avons plus de théologie du martyre, n'est-ce pas que notre annonce et notre action dites "modernes" au service de l'Evangile n'ont plus aucun mordant ? Le message de l'Evangile a quelque chose d'inquiétant et de dérangeant que nous ne discernons plus aujourd'hui, tant ce message a été édulcoré » (pp. 95s). Ici Mottu nous semble viser juste : les Eglises seront confessantes ou elles ne seront plus[32]. Là sera leur autorité prophétique, qui implique une totale dé-préoccupation d'elles-mêmes (de leur avenir, de leur influence, de leur reconnaissance, etc.) au profit de la seule préoccupation missionnaire[33].

L'attitude des autorités ecclésiales face à la crise est sur ce sujet l'objet d'une critique de P. Glardon : le souci qu'a l'institution de sa

---

30 Voir le *Bulletin de Liaison CEEEFE* 2011-2012, 90e année, Paris, FPF, pp. 45-47.

31 A ce sujet l'auteur insiste sur la diversité des peuples de Dieu rassemblés dans cette attente (en citant la vision d'Ap 7), contre une conception trop fusionnelle de l'unité, et donc de l'œcuménisme.

32 L. Schlumberger et J. Dautheville, *op. cit.*, tournent explicitement le dos, en concluant leur message d'envoi au synode de Belfort, au concept d'Eglise de multitude, comme inopérant et irréaliste, et en appellent à une Eglise confessante (plutôt que professante, car elle se définit par celui qu'elle confesse plus que par le fait que chacun de ses membres le confesse).

33 Ce souci de soi affecte également les attentes des réformés par rapport au culte ; selon un sondage effectué dans un canton suisse, la recherche de ressourcement, de soutien communautaire et de reconfort l'emportent haut la main sur la recherche de la volonté de Dieu, d'une meilleure connaissance de sa Parole ou l'envie de le louer ! Cf. Stolz et Ballif, *op. cit.*, p. 86.

propre survie crée une logique de déni mortifère, un refus de réformes radicales, douloureuses et nécessaires. On crée des événements, on table sur une meilleure communication[34], ce qui ne serait pas un mal si cela servait des communautés spirituellement, pédagogiquement, éthiquement solides et crédibles (p. 18). V. Rochat rappelle quant à lui que « c'est la réalité vécue sur le terrain qui précède la communication »[35]. Faute de quoi l'essentiel est oublié, la finalité de l'Eglise tout comme sa mission première : prier, se nourrir spirituellement, évangéliser ; et ce, au profit de l'activisme et des coups médiatiques (*Turbulences*, p. 68). Une Eglise qui se préoccupe moins d'être fidèle à sa mission que d'être reconnue, de croître (ou de limiter sa décroissance !) a déjà perdu sa finalité de vue.

Nous touchons là, semble-t-il, à un point sur lequel l'enquête de Stolz et Ballif diffère des autres études recensées ici. Ces auteurs rappellent en introduction que leur point de vue bien que « méthodologiquement agnostique » appellerait un débat théologique. Celui-ci s'impose en effet quand on lit (p. 129) que la mission et l'évangélisation sont une sorte de marketing puisqu'elles visent l'affiliation à l'Eglise ! Autrement dit à permettre à l'institution d'enrayer son déclin démographique, par la diffusion de ses « valeurs » (p. 130), en attirant de nouveaux membres[36] ou en persuadant les anciens de rester. Le malaise engendré par cette logique insidieuse de marché s'accroît au fil des pages : toute action « ciblée » en direction de telle ou telle classe d'âge, tout effort de communication semble n'avoir pour seul but que la survie de l'Eglise elle-même, et non pas la diffusion de la Bonne Nouvelle à toute créature[37]. Non que l'une et l'autre soient incompatibles, ne nions pas l'importance des médiations, mais les moyens (les Eglises) ne masquent-ils pas ici la fin (l'annonce du Christ au monde) ? Dans le même ordre d'idée, on

---

[34] Ou bien encore, l'on entre dans une logique d'entreprise, quitte à mettre à pied les pasteurs dont le ministère est jugé « non rentable », comme ce fut le cas dans l'Eglise réformée de Genève il y a quelques années.

[35] *Le temps presse*, p. 155.

[36] Il ne s'agit pas d'évangélisation, rejetée ailleurs – p. 194 – car peu appréciée du public qui y voit une menace pour la paix dans un contexte de pluralité religieuse. Le client est roi !

[37] Toutes les mesures présentées sont à l'avenant : même la revalorisation du culte n'aurait pour but que de renforcer les liens entre les membres (quid de la louange, de l'écoute de la Parole ?), p. 138. S'il n'y a que cinq personnes, le culte pose le problème « de l'économie des forces et des moyens financiers… revient à 200 ou 300 francs par personne… ». Traduisons : il devient non rentable et devrait être supprimé (p. 141) ! Quant au recrutement des pasteurs, le seul critère n'est plus que leur compétence professionnelle (p. 149).

prône l'innovation tous azimuts pour le culte (en créant des offices sur mesure, pour malades, lève-tard, amateurs de danse, maîtres avec leurs animaux, etc.), sans autre souci que de préserver, en gardant des invariants, l'identité réformée (toujours elle, cf. p. 145). La « qualité » du culte, quand il en est question, est d'ordre esthétique et pratique (son, éclairage, musique, agencement de l'espace, etc.)[28] mais se rend-on compte que l'annonce de l'Évangile se réduit ici à une prestation de services adaptés aux attentes des consommateurs potentiels ? Les slogans, logos, campagnes d'affichage et autres visuels, l'introduction des méthodes de management utilisées dans l'entreprise[29] visent-ils simplement à créer des conditions et occasions d'écoute de la Parole et d'ouverture à la Bonne Nouvelle dans notre société ?

Certes, nos sociologues n'ont pas trouvé chez leurs interlocuteurs ecclésiastiques et autres sources le seul souci de recruter des membres et gagner des parts du marché religieux. S'ils ont tenu à garder ici une « distance » avec l'objet de leur étude, un indice nous permet cependant de relativiser sa neutralité. Des affirmations de foi et d'espérance (notamment celle de l'Église Protestante de Genève en 2007, affirmant dans une perspective confessante un avenir de l'Évangile qui ne repose pas sur des traditions et des pouvoirs, mais sur l'amour de Dieu pour le monde et pour l'Église) se voient rabaissées par eux au niveau de la « pensée positive », moins efficace que la définition d'objectifs et une bonne stratégie (pp. 176s). Nous ne pouvons que nous inscrire en faux contre l'idée que « quoi qu'elles fassent, dans quelques décennies, les Églises seront plus petites, plus pauvres, et la moyenne d'âge de leurs fidèles plus élevée qu'aujourd'hui » (p. 222). Car leur avenir ne dépend pas que d'elles, ni même de la société où elles vivent. Tous les outils des sciences humaines ont leurs limites. Il me semble que ce déterminisme social en montre une.

Paradoxalement, c'est peut-être la reconnaissance de leur déclin, de leur peine à se renouveler, de leur perte d'influence (sans oublier leurs infidélités à l'Évangile), qui donnera aux Églises réformées ou autres de France, de Suisse, de Belgique et d'ailleurs l'occasion d'un véritable renouveau. C'est le renoncement, dans l'humilité et la

---

[28] *L'avenir des Réformés*, p. 144.

[29] Un exemple de l'instrumentalisation de cette approche est donné par la délicate question de la diaconie de l'Église : celle-ci, théologiquement comme bibliquement, repose sur le principe de la [illegible] réciproque. Les auteurs auraient pu tenter de traduire ce principe en langage managérial, il n'en est [illegible] (p. 171).

repentance, à toute maîtrise de leur avenir qui les rendra à leur raison d'être[40]. L'être humain ne peut naître à lui-même qu'au prix d'une rupture, d'une mort à soi-même, qu'en étant « brisé ». Cela est vrai aussi de cet être communautaire, collectif qu'est l'Eglise. P. Glardon (*Turbulences*, p. 263) ose poser la question : « En tant qu'Eglises réformées, en tant que membres de ces Eglises, au-delà de nos habitudes et de notre sens du devoir, aimons-nous encore Dieu ? ». Souvenons-nous que c'est la question du Christ à Pierre qui l'avait renié (Jn 21,15ss). Pierre a été attristé, « brisé » par cette question, mais elle l'a remis debout, lui a rendu sa place d'apôtre pour la mission qui lui était confiée.

■

[40] Comme l'écrit Michel Bertrand en concluant sa thèse, *L'Eglise dans l'espace public. De quel droit prend-elle part à ses débats ?*, Genève, Labor & Fides, 2011, p. 372 : « L'Eglise qui parle, proclame, agit, ne maîtrise jamais le résultat de cette annonce qui en est pourtant la finalité ultime : désigner le Christ et ouvrir chacun et chacune à la possible rencontre avec celui qui constitue l'expérience même de la foi ».

Chronique de livre

Antonio ORBE, *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles*, 2 tomes, Editions du Cerf, Paris, 2012, 1672 p., tome 1 : ISBN 978-2-204-09575-4 ; tome 2 : ISBN 978-2-204-09582-2 ; tome 1 : 80 € ; tome 2 : 90 €.

C'est une somme théologique immense que nous livrent ici les Editions du Cerf. S'il est vrai que la taille des volumes et leurs prix peuvent impressionner, voire refroidir les ardeurs les plus zélées, une fois la « conquête » de l'ouvrage entamée, il est difficile de l'abandonner.

Antonio Orbe (1917-2003) était prêtre jésuite, d'origine espagnole, qui enseigna pendant plus de quarante années la théologie patristique à l'Université grégorienne de Rome. Spécialisé dans les tout premiers siècles de l'Eglise chrétienne, ses divers écrits, livres et articles, représentent trente mille pages. Oui, vous avez bien lu ! L'œuvre de cet auteur prolifique fut publiée quasi exclusivement en espagnol et en italien ; nous saluons donc l'initiative des Editions du Cerf qui rendent disponible au public francophone l'une des plus diffusées de ses publications.

Cet ouvrage, qui est la traduction de son cours publié en 1987 enrichi d'un index et d'une mise à jour bibliographique, comprend quarante-neuf chapitres. L'étude est diachronique et thématique. Les premiers chapitres concernent l'être de Dieu lui-même (*Vers la connaissance de Dieu, Le mystère de Dieu, Père-Mère-Fils, De la conception à la génération du Verbe, Père et Fils, Vers l'Esprit personnel*) ; viennent ensuite des chapitres concernant la création et l'anthropologie (*La création du monde, Création* ex nihilo, *L'homme centre de la création*, etc.), suivis de chapitres concernant le péché et ses conséquences (*Le péché de l'ange, Le péché d'Adam, Le péché d'Eve, La mort, La malédiction*, etc.). Le second volume de sa somme

est, en grande partie, consacré à la vie et l'œuvre du Christ (*L'Incarnation, La naissance et la circoncision, La présentation, Le baptême, Les tentations*, etc.), et s'achève sur des thèmes eschatologiques (*Le monde change de figure, Le régime du Millénium selon saint Irénée, Le Jugement dernier*, etc.). Ainsi, comme nous avons essayé de le faire entrevoir, tout au long des quarante-neuf chapitres défilent les doctrines théologiques des IIe et IIIe siècles, période si particulière de l'Eglise. En effet, si les conflits théologiques du IVe siècle et des suivants concernaient des points très précis de doctrine, le conflit théologique des IIe et IIIe, lui, était *global* : il se situait sur tous les fronts (Trinité, cosmos, anthropologie, christologie, etc.). De plus, et cela constitue pour nous l'un des intérêts de cette somme, l'auteur a constamment souhaité aborder ces thèmes indépendamment des schémas théologiques postérieurs, n'hésitant pas à restituer l'abondance et la vigueur des questions débattues lors des premiers siècles (et celles-ci peuvent surprendre le lecteur moderne), à évaluer les présupposés des deux camps, gnostique et « ecclésiastique » (ce terme ne désignant pas les clercs mais les auteurs de « la Grande Eglise ») – ces principes que l'on accepte sans discussion –, et à analyser de manière conjointe ces deux théologies antagonistes. L'auteur part en effet du principe que l'erreur théologique est à l'origine de la première grande théologie systématique. Ainsi, si la structure des chapitres est diverse, nous trouvons néanmoins quasiment tout le temps la présentation, d'abord, des doctrines gnostiques (selon les différentes écoles, principalement des valentiniens et des ophites), puis les doctrines « ecclésiastiques » (avec un accent particulier sur saint Irénée dont l'*Adversus haereses* est considérée par Antonio Orbe comme l'œuvre la plus vigoureuse et la plus riche de l'Antiquité, du point de vue dogmatique). Les points communs entre les deux théologies, car il peut y en avoir, sont relevés, et chaque chapitre est écrit avec une pédagogie remarquable : l'auteur, tel un guide touristique passionné et passionnant, nous prend la main pour nous conduire sur des sentiers dont il connaît chaque recoin.

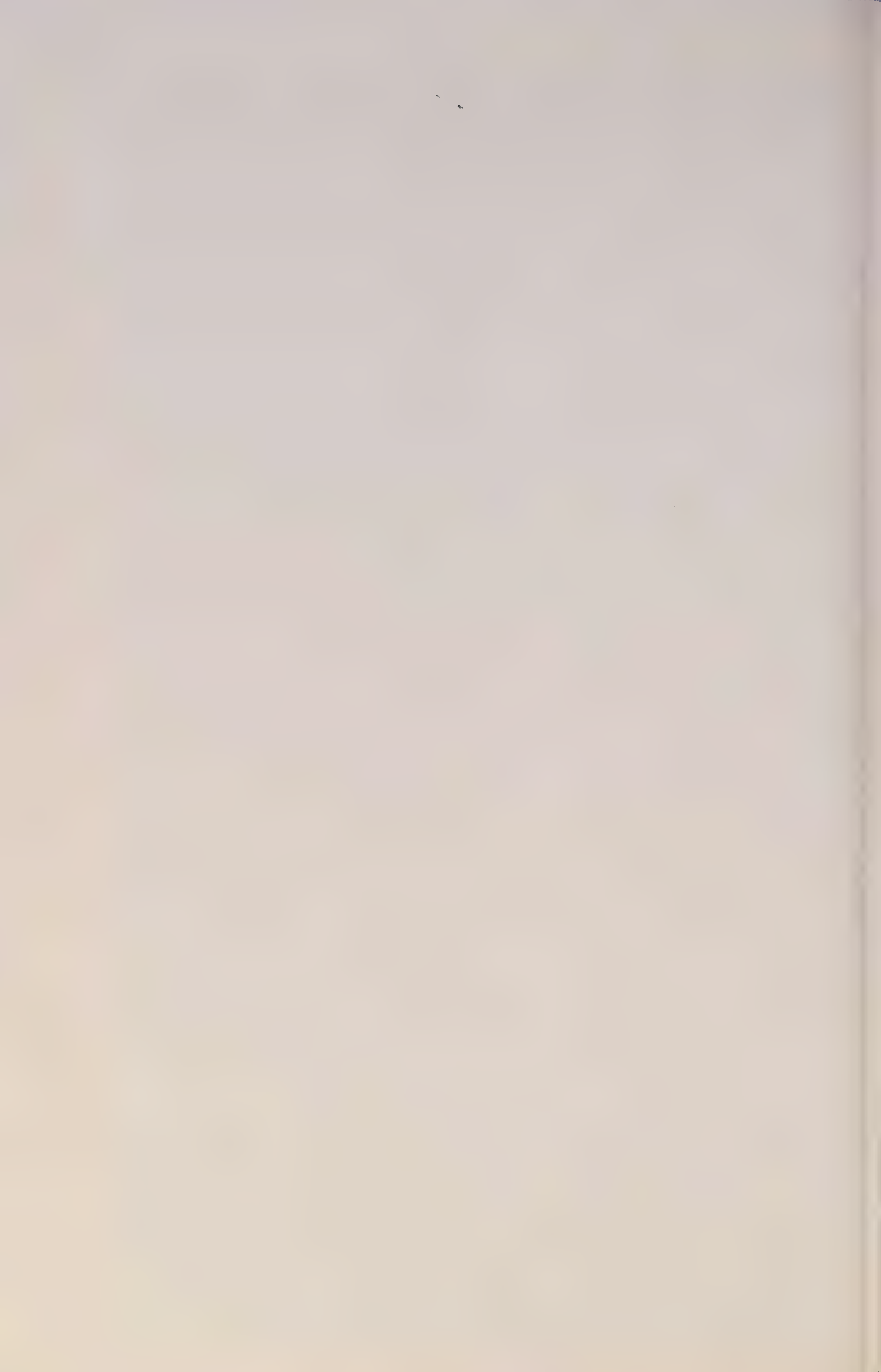
Si les premières pages peuvent sembler difficiles à lire, surtout en raison de l'utilisation d'un vocabulaire peu courant, la persévérance s'avère payante. Il est vrai que les chapitres manquent d'uniformité : certains sont analytiques et d'autres synthétiques ; ces derniers, frustrants pour les lecteurs francophones qui n'ont pas accès au reste de son œuvre, peuvent donner l'impression que l'auteur va vite en besogne, négligeant de citer toutes ses sources ou tirant des conclusions qui paraissent hâtives ou trop tranchées, alors qu'en fait,

il se contente de résumer ce qu'il a déjà publié ailleurs, dans d'autres ouvrages ou articles davantage documentés.

Qu'à cela ne tienne, il ne nous reste qu'à espérer la traduction et la publication d'autres ouvrages d'A. Orbe.

■

David Martorana



Bulletin de commande



Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

☐ Je commande la série 1-100 (sauf n[os] 1, 2, 3, 5, 16, 17 et 93, épuisés et progressivement consultables sur www.hokhma.org) au prix de 129 €, 192 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

☐ J'abonne pour un an la personne suivante,
au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : .... / ....

☐ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s)
au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

NUMERO	**Prix unitaire**	**Quantité**	**Total**
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N^os disponibles	**Zone Euro et autres pays (€)**		**Suisse (FS)**	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 102	9	7	15	12
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			



